وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۶
إقامة - انسحاب

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ٦

إقامة ــــــ إنسحاب

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۃ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	مسافر کی نماز کی اقامت	۵۰
۲۱	لوٹائی جانے والی نماز کی اقامت	۵۰
۲۲	وہ نمازیں جن کے لئے اقامت نہیں کہی جاتی	۵۰
۲۳	سامع کا اذان واقامت کہنے والے کا جواب دینا	۵۱
۲۴	اذان واقامت کے درمیان فصل	۵۱
۲۵	اذان واقامت کی اجرت	۵۳
۲۶	نماز کے علاوہ دیگر چیزوں کے لئے اقامت	۵۴
۱-۴	**اقتباس**	۵۴-۵۶
۱	تعریف	۵۴
۲	انواع	۵۴
۳	شرعی حکم	۵۵
۱-۴۴	**اقتداء**	۵۶-۸۱
۱	تعریف	۵۶
۲-۵	متعلقہ الفاظ: ائتمام، اتباع، تاسی، تقلید	۵۶
۶	اقتداء کی اقسام	۵۷
۷	اول: نماز میں اقتداء	۵۷
۸	امام کی شرائط	۵۸
۹-۲۵	اقتداء کی شرائط	۵۸
۲۶	مقتدی کے احوال	۶۹
۲۹	اقتداء کی کیفیت	۷۱
۲۹	پہلی بحث: افعال نماز میں	۷۱
۳۰	دوسری بحث: اقوال نماز میں اقتداء	۷۲
۳۱	مقتدی اور امام کی صفت کا اختلاف	۷۳
۳۱	وضو کرنے والے کا تیمم کرنے والے کی اقتداء کرنا	۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	مسئلہ اکدریہ کا دوسرے ملقب مسائل سے تعلق	۱۶۳
۱-۲۵	إکراہ	۱۸۰-۱۶۳
۱	تعریف	۱۶۳
۵	متعلقہ الفاظ: رضا اور اختیار	۱۶۷
۶	اکراہ کا حکم	۱۶۷
۷-۱۲	اکراہ کی شرطیں	۱۶۷
۱۳	اکراہ کی تقسیم	۱۷۱
۱۴	اول: اکراہ بحق	۱۷۱
۱۵	دوم: اکراہ بغیر حق	۱۷۱
۱۶	اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی	۱۷۱
۱۸	اکراہ کا اثر	۱۷۲
۱۹	حنفیہ کے نزدیک اکراہ کا اثر	۱۷۳
۲۲	مالکیہ کے نزدیک اکراہ کا اثر	۱۷۶
۲۳	شافعیہ کے نزدیک اکراہ کا اثر	۱۷۷
۲۳	الف: کسی قول پر اکراہ	۱۷۷
۲۳	ب: کسی فعل پر اکراہ	۱۷۸
۲۴	حنابلہ کے نزدیک اکراہ کا اثر	۱۷۹
۲۵	دوسرے کے قتل پر بچہ کو مجبور کرنے کا اثر	۱۸۰
۱-۴	إکسال	۱۸۲-۱۸۱
۱	تعریف	۱۸۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: اعتراض، حبسہ	۱۸۱
۴	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۱۸۱
۱-۲۹	أکل	۲۰۲-۱۸۳
۱	جو چیز کھائی جاتی ہے خود اس کا حکم	۱۸۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	**امتہان**	۳۵۲-۳۵۳
۱	تعریف	۳۵۲
۲	متعلقہ الفاظ: استخفاف و استہانت	۳۵۲
۳	اجمالی حکم	۳۵۳
۱-۱۵	**اَمر**	۳۵۳-۳۵۸
۱	تعریف	۳۵۳
۲	امر کے صیغے	۳۵۴
۳	امر کے صریح صیغوں کی دلالت	۳۵۵
۵	غیر وجوب کے لئے امر کا آنا	۳۵۵
۶	امر کا تقاضائے تکرار	۳۵۵
۷	امر کی دلالت فوراً یا تاخیر سے (فعل کے) انجام دینے پر	۳۵۶
۸	حکم دینے کا حکم دینا	۳۵۶
۹	امر کی تکرار	۳۵۶
۱۰	آمر کے حکم کی تعمیل سے بری الذمہ ہونا	۳۵۶
۱۱	امر و نہی کا باہمی تعارض	۳۵۷
۱۲	اجمالی فقہی احکام	۳۵۷
۱۲	اوامر کی تعمیل	۳۵۷
۱۳	جرائم کا حکم کرنا	۳۵۷
۱۴	آمر کا ضمان	۳۵۸
۱۵	صیغہ امر کے ساتھ ایجاب یا قبول	۳۵۸
۱-۲	**امرأۃ**	۳۵۹-۳۶۰
۱	تعریف	۳۵۹
۲	اجمالی حکم	۳۵۹

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۶۹	اول: امساک صید	۳
۳۷۰	دوم: روزہ میں امساک	۵
۳۷۰	سوم: قصاص میں امساک	۷
۳۷۱	چہارم: طلاق میں امساک	۸
۳۷۲	إمضاء	
	دیکھئے: إجازۃ	
۳۷۲-۳۷۳	إملاک	۱-۲
۳۷۳	تعریف	۱
۳۷۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲
۳۷۳-۳۷۸	اُمّ	۱-۱۴
۳۷۳	تعریف	۱
۳۷۳	اجمالی حکم	۲
۳۷۳	والدین کے ساتھ حسن سلوک	۲
۳۷۴	ماں کا حرام ہونا	۳
۳۷۴	ماں کو دیکھنا اور اس کے ساتھ سفر کرنا	۴
۳۷۵	نفقہ	۵
۳۷۵	حضانت	۶
۳۷۵	میراث	۷
۳۷۶	وصیت	۸
۳۷۶	ولایت	۹
۳۷۷	ماں پر حد اور تعزیر نافذ کرنا	۱۰
۳۷۷	قصاص	۱۱
۳۷۷	ماں کے حق میں اولاد کی گواہی اور اس کے برعکس	۱۲
۳۷۷	جہاد کے لئے ماں کا اپنے بچے کو اجازت دینا	۱۳
۳۷۸	ماں کا اپنی اولاد کو سرزنش کرنا	۱۴

صفحہ	عنوان	فقرہ
۴۰۵	انتحار کی شکل	۴
۴۰۶	منفی طریقہ پر خودکشی کی مثالیں	۵
۴۰۶	اول: مباح چیز سے گریز کرنا	۵
۴۰۷	دوم: قدرت کے باوجود حرکت نہ کرنا	۶
۴۰۷	سوم: دوا و علاج نہ کرنا	۷
۴۰۷	اس کا شرعی حکم	۸
۴۰۸	اول: موت کے ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونا	۹
۴۰۹	دوم: تنہا شخص کا دشمن کی صف پر حملہ آور ہونا	۱۱
۴۱۱	سوم: راز فاش ہونے کے ڈر سے خودکشی کرنا	۱۲
۴۱۱	کسی کا دوسرے کو حکم دینا کہ مجھے مار ڈالو	۱۳
۴۱۳	انسان کا دوسرے کو اپنی جان مارنے کا حکم دینا	۱۸
۴۱۳	خودکشی کے لئے اکراہ	۱۹
۴۱۵	خودکشی کرنے والے کا دوسرے کے ساتھ شریک ہونا	۲۲
۴۱۷	خودکشی پر مرتب ہونے والے اثرات	۲۵
۴۱۷	اول: خودکشی کرنے والے کا ایمان یا کفر	۲۵
۴۱۹	دوم: خودکشی کرنے والے کی سزا	۲۶
۴۲۰	سوم: خودکشی کرنے والے کو غسل دینا	۲۸
۴۲۰	چہارم: خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنا	۲۹
۴۲۲	پنجم: خودکشی کرنے والے کی تکفین اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کی تدفین	۳۰
۴۲۴-۴۲۲	انتساب	۷-۱
۴۲۲	تعریف	۱
۴۲۲	انتساب کی قسمیں	۲
۴۲۲	الف-والدین سے انتساب	۲
۴۲۳	ب-ولاء عتاقہ سے انتساب	۳
۴۲۳	ج-ولاء موالات سے انتساب	۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳	**انثیین**	۴۵۱-۴۵۲
۱	تعریف	۴۵۱
۲	اجمالی حکم	۴۵۱
۳	جانور کے خصیے کاٹنا	۴۵۲
	انحصار	۴۵۲
	دیکھئے: حصر	
۱-۴	**انحلال**	۴۵۳-۴۵۴
۱	تعریف	۴۵۳
۲	متعلقہ الفاظ: بطلان، انفساخ	۴۵۳
۳	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۴۵۳
۴	قسم ٹوٹنے کے اسباب	۴۵۳
۱-۴	**انحناء**	۴۵۵-۴۵۶
۱	تعریف	۴۵۵
۲	متعلقہ الفاظ: رکوع، سجود، ایماء	۴۵۵
۳	شرعی حکم	۴۵۵
۴	قیام کے دوران نمازی کا انحناء (جھکنا)	۴۵۶
۱-۶	**اندراس**	۴۵۷-۴۶۰
۱	تعریف	۴۵۷
۲	متعلقہ الفاظ: ازالہ اور زوال	۴۵۷
۳	اجمالی حکم	۴۵۷
۳	الف: مساجد کا اندراس	۴۵۷
۴	ب: وقف کا اندراس	۴۵۸
۵	ج: مردوں کی قبروں کا مٹنا	۴۵۹
۶	مندرس (غیر آباد) کو آباد کرنا	۴۵۹

صفحہ	عنوان	فقرہ
۴۶۰-۴۶۴	إنذار	۱-۸
۴۶۰	تعریف	۱
۴۶۰	متعلقہ الفاظ: إعذار، نبذ، منا شدہ	۲
۴۶۱	اجمالی حکم	۵
۴۶۲	طریقۂ إنذار	۶
۴۶۳	حق إنذار کس کو حاصل ہے	۷
۴۶۳	بحث کے مقامات	۸
۴۶۴-۴۶۶	إنزاء	۱-۴
۴۶۴	تعریف	۱
۴۶۴	متعلقہ الفاظ: عسب الفحل	۲
۴۶۴	اجمالی حکم	۳
۴۶۶	بحث کے مقامات	۴
۴۶۶-۴۶۹	إنزال	۱-۹
۴۶۶	تعریف	۱
۴۶۶	متعلقہ الفاظ: استمناء	۲
۴۶۶	اسباب انزال	۳
۴۶۷	اجمالی حکم	۴
۴۶۷	استمناء کے سبب انزال	۵
۴۶۷	احتلام کے سبب انزال	۶
۴۶۸	انزال کے سبب غسل کرنے کا حکم	۷
۴۶۸	عورت کا انزال	۸
۴۶۸	مرض یا ٹھنڈک وغیرہ کے سبب انزال منی	۹

موسوعہ فقہیہ

اِقامت

تعریف:

۱- لغوی اعتبار سے لفظ "اقامت" "أقام" کا مصدر ہے، أقام بالمکان کا معنی ہے: قیام کرنا، ٹھہرنا، أقام الشيء: کسی چیز کو (ایک جگہ) جمانا یا درست کرنا، أقام الرجل الشرع: دین کو غالب کرنا، أقام الصلاة: نماز پابندی سے ادا کرنا، أقام للصلاة إقامة: نماز کے لئے پکارنا، بلانا[1]۔

اصطلاح شرع میں "اقامت" دو معنوں کے لئے آتا ہے:

اوّل: اقامت اختیار کرنا، جو سفر کی ضد ہے۔

دوم: نماز ادا کرنے کے لئے آئے ہوئے لوگوں کو مخصوص الفاظ اور مخصوص انداز میں نماز کے لئے کھڑے ہونے کی خبر دینا[2]۔

معنی اوّل کے اعتبار سے اقامت کے احکام:

الف- مسافر کا مقیم ہونا:

۲- مسافر جب اپنے وطن پہنچ جائے یا فقہاء کے بیان کردہ شرائط کے مطابق کسی جگہ اقامت کی نیت کرلے تو وہ مقیم ہوجاتا ہے، اور اس کی وجہ سے اس کے لئے سفر کا حکم ختم ہوجاتا ہے اور مقیم کے احکام اس پر جاری ہوجاتے ہیں، مثلاً نماز میں قصر سے رک جانا، رمضان کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (قوم)، تفسیر الطبری ۱۵/ ۲۹۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۰۹، فتح القدیر ۱/ ۱۷۸ طبع دار صادر۔

مہینے میں روزے نہ رکھنے کی اجازت کا ختم ہوجانا[1]، اور آفاقی اگر میقات کے اندر یا حرم کے اندر اقامت اختیار کرلے تو اس کے لئے وہی حکم ہوگا جو میقات یا حرم کے اندر مستقل رہنے والے کا حکم ہوتا ہے، یعنی احرام، طواف وداع، طواف قدوم اور قران وتمتع کے احکام میں وہ مقیم کی طرح ہوگا۔

ان تمام چیزوں کی تفصیلات قران، تمتع، حج، اور احرام کی اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

ب- مسلمان کا دار الحرب میں مقیم ہونا:

۳- مسلمان اگر دار الحرب میں سکونت اختیار کرے تو محض سکونت اس کے اسلام کے لئے نقصان دہ نہیں ہے۔ ہاں! اگر اس کا دین خطرے میں پڑ جائے اس طرح کہ اس کے لئے اس کا اظہار ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا اس پر واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِيْ أَنْفُسِهِمْ قَالُوْا: فِيْمَ كُنْتُمْ؟ قَالُوْا: كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ قَالُوْا: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا"[2] (بے شک ان لوگوں کی جان جنہوں نے اپنے اوپر ظلم کر رکھا ہے (جب) فرشتے قبض کریں گے تو ان سے کہیں گے کہ تم کس کام میں تھے؟ وہ بولیں گے: ہم زمین میں بے بس تھے، فرشتے کہیں گے: کیا اللہ کی زمین کشادہ نہیں تھی کہ تم اس میں ہجرت کرجاتے)۔

ہجرت کا یہ وجوبی حکم اس وقت ہے جب کہ ہجرت کرنا ممکن ہو اور کوئی مجبوری نہ ہو، یہ مجبوری خود مرض کی وجہ سے ہو یا قیام پر مجبور کر

(۱) البدائع ۱/ ۹۷۔

(۲) سورۂ نساء ر ۹۷۔

دیا گیا ہو، لیکن جب فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور دار الحرب میں رہتے ہوئے اپنے دین کے اظہار پر قادر ہو تو ایسی صورت میں دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، تا کہ دار الحرب میں قیام کی وجہ سے مسلمانوں کی کثرت اور ان کی مدد ہو، جیسا کہ حضرت عباسؓ جو رسول اللہ ﷺ کے چچا تھے مسلمان ہونے کے باوجود مکہ میں مقیم تھے [1]۔

فقہاء نے اس کی بڑی تفصیلات بیان کی ہیں۔ دیکھئے اصطلاح ''جہاد''، ''دار الحرب''، ''دار الاسلام'' اور ''ہجرت''۔

معنی دوم کے اعتبار سے اقامت کے احکام:

اقامت صلاۃ سے متعلق الفاظ:

۴- اقامت صلاۃ سے متعلق چند الفاظ درج ذیل ہیں:

الف- اذان: معلوم ومنقول الفاظ سے مخصوص انداز میں نماز کے اوقات کا اس طرح اعلان کرنا کہ اس کو اعلان و اطلاع سمجھا جائے [2]۔

لہذا اذان اور اقامت دونوں اس اعتبار سے مشترک ہیں کہ یہ اعلان ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ اقامت میں جو اعلان کیا جاتا ہے وہ حاضرین اور نماز کے لئے مستعد لوگوں کو نماز شروع کرنے کی خبر دینا ہے، اور اذان میں غائب لوگوں کو نماز کی تیاری کی خبر دینا ہے، اسی طرح اذان کے الفاظ اقامت سے کچھ کم یا زیادہ ہوتے ہیں، اس میں مذاہب کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔

(۱) المغنی ۸/۴۵۷ طبع الریاض الحدیثہ، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۴ طبع مصطفی الحلبی، قلیوبی ۴/۲۲۶ طبع عیسی الحلبی، ابن عابدین ۳/۲۵۳ طبع سوم بولاق۔

(۲) الاختیار ۱/۴۲، ابن عابدین ۱/۲۵۶ طبع بولاق، المغنی ۱/۴۰۳ طبع المنار، فتح القدیر ۱/۱۷۸۔

ب- تثویب: اعلان کے بعد اعلان کرنے کو تثویب کہتے ہیں، فقہاء کے نزدیک "اَلصَّلَاۃُ خَیْرٌ مِّنَ النَّوْمِ" کے اضافہ کو تثویب کہتے ہیں [1]۔

اقامت کا شرعی حکم:

۵- اقامت کے شرعی حکم کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ اقامت فرض کفایہ ہے یعنی اگر کسی نے اقامت کہہ دی تو سب کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو جائے گی، اور اگر اسے ترک کر دیا گیا تو تمام لوگ گنہگار ہوں گے، یہ رائے حنابلہ کی ہے، بعض شافعیہ بھی پانچوں نمازوں کی اقامت کے متعلق یہی رائے رکھتے ہیں، لیکن بعض نے محض جمعہ کے لئے فرض کفایہ مانا ہے، یہی رائے حضرت عطاء اور امام اوزاعی کی ہے، ان دونوں حضرات سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر اقامت بھول جائے تو نماز لوٹانی پڑے گی، حضرت مجاہد کہتے ہیں کہ سفر میں اقامت بھولنے کی وجہ سے نماز لوٹانی ہوگی [2]، غالباً سفر میں ایسا اس لئے ہے کہ یہاں شعائر اسلام کے اظہار کی ضرورت پڑتی ہے۔

فرض کفایہ کے قائلین نے یہ استدلال کیا ہے کہ اقامت شعائر اسلام میں سے ہے، اس کا ترک تہاون ہے، لہذا اقامت جہاد کی طرح فرض کفایہ ہے [3]۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اقامت سنت مؤکدہ ہے، مالکیہ کا مسلک یہی ہے، شافعیہ کا قول راجح بھی یہی ہے اور حنفیہ کے نزدیک اصح قول یہی ہے، البتہ حنفیہ میں سے امام محمدؒ وجوب کے قائل ہیں، لیکن

(۱) المبسوط ۱/۱۳۰۔

(۲) کشاف القناع ۱/۲۱۰، المجموع للنووی ۳/۸۱، ۸۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۱۳۳ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۱۷ طبع الریاض۔

ان کے نزدیک سنت سے مراد وہ سنتیں ہیں جو شعائر اسلام میں سے ہیں، لہذا مسلمانوں کے لئے اقامت ترک کر دینے کی گنجائش نہیں ہے، جو ترک کرے گا وہ برا کرے گا، کیوں کہ جس سنت کا ثبوت تواتر سے ہو اس کا ترک باعث گناہ ہے اگر چہ وہ شعائر اسلام میں سے نہ ہو، تو اذان کا بدرجہ اولی یہ حکم ہے، امام ابو حنیفہؒ نے سنت کی تعبیر وجوب سے کی ہے، اس لئے کہ تارکین اقامت کے سلسلہ میں امام موصوف فرماتے ہیں کہ انھوں نے سنت کی خلاف ورزی کی اور یہ سب گنہگار ہوئے اور گناہ صرف ترک وجوب کی وجہ سے لازم ہوتا ہے[1]، ان حضرات نے سنت کے ثبوت کے لئے اس حدیث نبوی سے استدلال کیا ہے جس میں اعرابی سے جو کہ نماز صحیح طور سے ادا نہیں کر رہا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "افعل کذا وکذا"[2]، آپ ﷺ نے اذان واقامت کا ذکر نہیں فرمایا حالانکہ وضو، استقبال قبلہ اور ارکان نماز کو بیان فرمایا، اگر اقامت واجب ہوتی تو اس کا ذکر ضرور فرماتے۔

اقامت کے مشروع ہونے کی تاریخ اور اس کی حکمت:

۶ - اقامت اور اذان کی مشروعیت کی تاریخ ایک ہی ہے۔ (دیکھئے اذان)۔

اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے نام کا اعلان اور فلاح وکامیابی کا اقرار ہر نماز کے وقت روزانہ بار بار ہو، تا کہ مسلمانوں کے دلوں میں یہ چیز بیٹھ جائے اور افضل ترین شعائر میں سے ایک شعار کا اظہار ہو[1]۔

اقامت کی کیفیت:

۷ - تمام مکاتب فقہ کا فی الجملہ اس پر اتفاق ہے کہ اقامت کے الفاظ وہی ہیں جو اذان کے الفاظ ہیں، البتہ اقامت میں "حیّ علی الفلاح" کے بعد "قد قامت الصلاۃ" کا اضافہ ہے، اسی طرح تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ الفاظ اقامت کے درمیان ترتیب وہی ہے جو الفاظ اذان کے درمیان ہے، البتہ الفاظ کی تکرار وعدم تکرار کے سلسلہ میں اختلاف ہے جو درج ذیل ہے:

"اللہ اکبر"

ابتدائے اقامت میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دوبار کہا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک چار بار۔

"أشهد أن لا إله إلا الله"

مذاہب ثلاثہ میں ایک مرتبہ اور حنفیہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

"أشهد أن محمدا رسول الله"

مذاہب ثلاثہ میں ایک مرتبہ اور حنفیہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

"حيّ على الصلاة"

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک مرتبہ اور حنفیہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

"حيّ على الفلاح"

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک مرتبہ اور حنفیہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۳ طبع العاصمہ، مواہب الجلیل ۱/ ۴۶۱ طبع لیبیا، المجموع للنووی ۳/ ۸۱۔

(۲) حدیث: "المسیء صلاتہ" کی روایت بخاری (۲/ ۲۳۷ الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۷۱، مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۳، المجموع للنووی ۳/ ۸۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۲۔

"قد قامت الصلاۃ"

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا اور مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے مطابق ایک مرتبہ کہا جائے گا۔

"اللہ اکبر"

ائمہ اربعہ کے نزدیک دو مرتبہ کہا جائے گا۔

"لا إلہ إلا اللہ"

مذاہب اربعہ کے مطابق ایک مرتبہ کہا جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اقامت کے اکثر الفاظ ایک بار ادا کئے جاتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک دو بار جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

ائمہ ثلاثہ نے حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة"[1] (حضرت بلالؓ کو حکم دیا گیا کہ اذان میں الفاظ کو دو بار ادا کریں اور اقامت میں ایک بار)، اسی طرح حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ "نبی علیہ السلام کے زمانہ میں اذان کے الفاظ دو دو مرتبہ کہے جاتے تھے اور اقامت کے ایک ایک بار"[2]۔

حنفیہ کے نزدیک اقامت اذان کی طرح ہے، البتہ وہ "حيّ على الفلاح" کے بعد دو مرتبہ "قد قامت الصلاۃ" کا اضافہ کرتے ہیں[1]۔ اور حنفیہ نے عبد اللہ بن زید انصاری کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ وہ نبی کریم علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ ایک شخص کھڑا ہے اور اس پر دو سبز چادریں ہیں پھر وہ ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور اس نے اذان دی دو دو مرتبہ اور اقامت کہی دو دو مرتبہ، نیز عبد اللہ بن زید سے اسی طرح روایت کی گئی ہے کہ فرشتہ نے قبلہ کا رخ کیا اور کہا: اللہ اکبر، اللہ اکبر اخیر اذان تک، عبد اللہ بن زید کہتے ہیں کہ وہ پھر تھوڑی دیر رکا اور کھڑا ہو کر پھر اسی طرح کہا جیسے پہلے کہا تھا مگر اتنا فرق تھا کہ "حيّ على الفلاح" کے بعد یہ کہا: "قد قامت الصلاۃ، قد قامت الصلاۃ"[2]۔

مالکیہ "قد قامت الصلاۃ" کے دو بار کہنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کا مشہور قول ایک مرتبہ ہی کہنے کا ہے، ان حضرات نے حضرت انسؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ "حضرت بلال کو حکم دیا گیا کہ اذان کے جملے دو دو بار کہیں اور اقامت کے ایک ایک بار"[3]۔

اقامت میں حدر:

۸ - حدر کا معنی ہے: جلدی کرنا اور دراز نہ کرنا۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقامت میں حدر (روانی) ہو، اور اذان میں ترسل (یعنی ٹھہراؤ)، نبی کریم علیہ السلام کی حدیث ہے: "إذا

---

(۱) حدیث انس: "أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری (۲/ ۸۲) نے اس میں "إلا الإقامة" کا اضافہ کیا ہے۔

(۲) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "إنما كان الأذان على عهد رسول اللہ علیہ السلام مرتين مرتين والإقامة مرة مرة" کی روایت ابو داؤد (۱/ ۳۵۰ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۲/ ۲۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور یہ حدیث اپنے متعدد طرق کی وجہ سے ثابت ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۱۹۶ طبع دار المحاسن)۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۶۹، المحلی علی شرح المنہاج ۱/ ۳۰۱ طبع احیاء التراث، مواہب الجلیل ۱/ ۴۶۱ طبع لیبیا، المغنی ۱/ ۴۰۶ طبع الریاض۔

(۲) عبد اللہ بن زید والی حدیث کی روایت ابو داؤد (۱/ ۳۴۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن عبد البر نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ فتح الباری (۲/ ۸۱ طبع السلفیہ) میں موجود ہے۔

(۳) شرح الزرقانی ۱/ ۱۶۲ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷، الدسوقی ۱/ ۱۸۴ طبع دار الفکر، اور حضرت انسؓ کی حدیث کی تخریج ابھی گذر چکی ہے۔

أذنت فترسّل ، وإذا أقمت فاحدر "(جب تم اذان دو تو ٹھہر ٹھہر کر دو اور اقامت کہو تو حدر کرو)۔ اسی طرح حضرت ابو عبید نے اپنی سند سے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیت المقدس کے مؤذن سے کہا کہ "**إذا أذنت فترسل وإذا أقمت فاحذم**" (جب تم اذان دو تو ٹھہر ٹھہر کر دو اور جب اقامت کہو تو جلدی کرو)۔ اصمعی کہتے ہیں کہ "حذم" (حاء مہملہ کے ساتھ) کے معنی اصلاً تیز چلنے کے ہیں[1]۔

اقامت کا وقت:

۹- اقامت نماز سے پہلے نماز کی تیاری اور اس کی عظمت کے لئے مشروع ہوئی ہے، جیسا کہ احرام اور جمعہ کے لئے غسل مشروع ہوا ہے، اس کے علاوہ یہ نماز کی تیاری اور اس کی ادائیگی کے لئے ایک اعلان ہے، نیز اس سے آغاز کی اطلاع بھی ہے[2]، اقامت کو وقت نماز پر مقدم کرنا درست نہیں ہے بلکہ اقامت کا وقت نماز کا وقت آنے پر مشروع ہوتا ہے، اور اقامت کی دو شرطیں ہیں، پہلی شرط وقت کا داخل ہونا، دوسری شرط نماز میں داخل ہونے کا ارادہ کرنا۔

اگر وقت سے کچھ دیر پہلے اقامت اس طرح شروع کی کہ

(۱) المغنی ۱/۴۰۷، الاختیار ۱/۴۳ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۱/۴۳۷، المجموع ۳/۱۰۸، فتح القدیر ۱/۱۷۰ طبع دار صادر، الاشباہ والنظائر مع حاشیۃ الحموی ۲/۲۲۴ طبع العامرہ۔

حدیث: "إذا أذنت فترسل، وإذا أقمت فاحدر" کی روایت ترمذی (۱/۳۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۱/۲۷۵ طبع المجلس العلمی) میں اس کے دونوں راویوں کے ضعف کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

ابو عبید کی حدیث جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ "إذا أذنت فترسل وإذا أقمت فاحذم" کی روایت دارقطنی (۱/۲۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے، دارقطنی کے حاشیہ پر بھی اسی طرح ہے۔

(۲) الحطاب ۱/۴۶۴ طبع لیبیا، ہدایہ مع فتح القدیر ۱/۱۷۸۔

اقامت کے ختم ہوتے ہی وقت داخل ہوگیا، اس کے بعد نماز شروع کردی تو اقامت نہیں ہوئی، اگر وقت میں اقامت کہی گئی اور نماز میں داخل ہونے میں تاخیر کی تو اقامت باطل ہوجائے گی اگر طویل فصل ہوگیا ہو، اس لئے کہ اقامت نماز میں داخل ہونے کے لئے کہی جاتی ہے، لہذا طویل فصل اس میں جائز نہیں ہے[1]۔

اقامت کے کافی و درست ہونے کی شرطیں:

۱۰- اقامت میں درج ذیل شرطیں ہیں:

۱- وقت کا داخل ہونا، ۲- اقامت کی نیت کا پایا جانا، ۳- عربی زبان میں اقامت کو ادا کرنا، ۴- ایسا لحن جو معنی کو تبدیل کردے اس سے خالی ہونا، ۵- آواز کا بلند کرنا، لیکن اقامت کی آواز اذان کی آواز سے قدرے ہلکی ہو، کیوں کہ دونوں کے مقاصد الگ الگ ہیں، اذان کا مقصد غائبین کو نماز کی اطلاع دینا ہے اور اقامت کا مقصد حاضرین کو عمل نماز کے لئے متوجہ کرنا ہے، جیسا کہ وقت اقامت کی بحث میں یہ بات ابھی گذر چکی ہے۔

اسی طرح کلمات اقامت کے درمیان ترتیب اور الفاظ اقامت کے درمیان موالاۃ (پے در پے ہونا) شرط ہے۔

مذکورہ شرائط کے سلسلہ میں اختلافات اور تفصیلات ہیں جو اذان کی بحث میں دیکھی جاسکتی ہیں[2]۔

اقامت کہنے والے کے لئے شرائط:

۱۱- اذان واقامت کے شرائط مشترک ہیں، ہم یہاں ان کو اجمالی

(۱) المجموع للنووی ۳/۹۰، المغنی ۱/۴۱۶،۴۱۲، شرح العنایہ علی فتح القدیر ص ۱۷۱، ۱۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۵۶، بدائع الصنائع ۱/۱۴۹، ۱۵۰، الطحطاوی ۱/۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۸۱، ۱۹۶، الحطاب ۱/۴۲۸، ۴۳۷، ۴۴۷، المجموع ۳/۱۱۳، اسنی المطالب ۱/۱۳۳، القلیوبی ۱/۱۲۳، المغنی ۱/۴۲۹، ۴۲۴، کشاف القناع ۱/۲۱۱، ۲۲۲۔

طور پر بیان کریں گے۔ جن کو مزید تفصیلات کی ضرورت ہو وہ ''اذان'' کی اصطلاح دیکھیں، ان شرائط میں سے اولین یہ ہیں۔

الف- اسلام: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقامت کہنے والے کا مسلمان ہونا شرط ہے، یہی وجہ ہے کہ کافر اور مرتد کی اقامت درست نہیں ہے، کیوں کہ اقامت عبادت ہے اور یہ دونوں اس کے اہل نہیں ہیں [1]۔

ب- مرد ہونا: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کا اذان دینا اور مردوں کی جماعت کے لئے اس کا اقامت کہنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اذان دراصل اعلان ہے اور عورت کے لئے اعلان مشروع نہیں ہے، اور اذان کے لئے بلند آواز کو بلند کرنا مشروع ہے اور عورت کو آواز بلند کرنے کی اجازت نہیں ہے، لہذا جن کے حق میں اذان مشروع نہ ہو اس کے لئے اقامت بھی مشروع نہیں ہے، البتہ اگر عورت تنہا ہو یا صرف عورتوں کی جماعت ہو تو اس سلسلہ میں مختلف رجحانات ہیں۔

اول: مستحب ہے، یہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے۔

دوم: مباح ہے، امام احمد بن حنبلؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

سوم: مکروہ ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے [2]۔

ج- عقل کا ہونا: تمام فقہی مذاہب کے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مجنون، مخبوط الحواس اور نشہ میں مبتلا شخص کی اذان واقامت باطل ہیں، اور انہوں نے کہا ہے کہ ان کی اذان کا اعادہ واجب ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ بعض حنفیہ نے نشہ میں مبتلا شخص کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے، ان لوگوں نے کہا ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کی اذان اور اقامت مکروہ ہے اور ان کا اعادہ مستحب ہے [1]۔

د- بلوغ: بچہ کی اقامت کے سلسلہ میں فقہاء کی تین رائیں ہیں:

اول: بچہ کی اقامت درست نہیں ہے خواہ بچہ باشعور رہو یا بے شعور، یہی ایک رائے حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔

دوم: اگر بچہ باشعور اور عاقل ہے تو اس کی اقامت درست ہے، مذکورہ تمام مذاہب کی دوسری رائے یہی ہے۔

سوم: اگر بچہ ذی شعور ہو تو اس کی اقامت تو درست ہے لیکن کراہت کے ساتھ، حنفیہ کی ایک رائے یہی ہے [2]۔

ھ- عدالت: فاسق کی اقامت کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں [3]۔

پہلا قول یہ ہے کہ فاسق کی اقامت کا اعتبار نہ ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ فاسق کی اقامت مکروہ ہے، حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کی ایک رائے یہی ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فاسق کی اقامت درست ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے، حنفیہ اور حنابلہ ایک رائے یہی ہے۔

''اذان'' کی اصطلاح میں اس کی تفصیل اور توجیہ دیکھی جائے۔

و- طہارت: فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدث اصغر کے ساتھ

---

(۱) ابن عابدین ۱؍۲۶۳، البحر الرائق ۱؍۲۷۹، الجمل ۱؍۳۰۲، نہایۃ المحتاج ۱؍۴۰۳، المجموع ۳؍۹۹، الحطاب ۱؍۴۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۱۹۵، المغنی ۱؍۴۲۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۱؍۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱؍۵۴ طبع بولاق، المغنی ۱؍۴۲۲ طبع الریاض، المہذب ۱؍۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۲۰۰ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۱؍۴۶۳، ۴۶۴۔

(۱) ابن عابدین ۱؍۲۶۳ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱؍۵۴، الحطاب ۱؍۴۳۴ طبع لیبیا، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۱۹۵، المجموع ۳؍۱۰۰، المغنی ۱؍۴۲۹۔

(۲) ابن عابدین ۱؍۲۶۳، الحطاب ۱؍۴۳۵، المجموع ۳؍۱۰۰، المغنی ۱؍۴۲۹۔

(۳) منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۱؍۲۷۸، المغنی ۱؍۴۱۳ طبع الریاض، الخرشی ۱؍۲۳۲، النووی ۳؍۱۰۱۔

اقامت کہنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اقامت کو ابتداء نماز کے ساتھ متصل کہنا مسنون ہے، حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حدث اصغر کے ساتھ جو اقامت کہی گئی اس کا اعادہ مسنون ہے، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حدث اصغر کی وجہ سے بے وضو شخص کی اقامت بلا کراہت جائز ہے۔

جہاں تک حدث اکبر کی بات ہے تو اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ حدث اکبر والے کی اقامت مکروہ ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہی ہے، اور حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ حدث اکبر کے ساتھ کہی گئی اذان باطل ہے، یہ حنابلہ کی دوسری روایت ہے، حضرت عطاء، مجاہد، امام اوزاعی اور اسحاق کی بھی یہی رائے ہے[1]۔

مستحباتِ اقامت:

۱۲ - تمام مذاہب فقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اقامت میں حدر (جلدی کہنا) اور اذان میں ترسل (ٹھہر ٹھہر کر کہنا) مستحب ہے، جیسا کہ (فقرہ/۹) میں گذر چکا ہے، اقامت کے ہر جملے کے آخر میں وقف کے متعلق دو اقوال ہیں:

اوّل: ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ وصل کیا جائے گا، تو اقامت اس وقت معرب (اعراب والی) ہوگی اور اگر اقامت کہنے والے نے وقف کر دیا تو وقف بالسکون ہوگا، یہ رائے مالکیہ اور حنفیہ کی ہے۔

دوم: یہ ہے کہ اذان کی طرح اقامت بھی جزم کے ساتھ پڑھی جائے گی، کیونکہ امام نخعی سے موقوفاً اور مرفوعاً روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "الأذان جزم، والإقامة جزم، والتكبير جزم"[1] (اذان جزم کے ساتھ ہے، اقامت جزم کے ساتھ ہے اور تکبیر جزم کے ساتھ ہے)، یہ حنابلہ کا قول ہے اور یہی حنفیہ کی دوسری رائے ہے اور مالکیہ کی ایک رائے ہے۔

پہلی دونوں تکبیروں کے سلسلہ میں چند اقوال ہیں، تکبیر اولی کے بارے میں دو قول ہیں:

اوّل: حنفیہ اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ وقف بالسکون ہی پڑھا جائے گا اور فتحہ وضمہ کے ساتھ بھی۔

دوم: مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس کو سکون یا ضمہ کے ساتھ پڑھا جائے گا۔

تکبیر ثانی کے سلسلہ میں بھی دو قول ہیں:

اول: مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو صرف جزم کے ساتھ پڑھا جائے گا، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ "اقامت جزم کے ساتھ ہے"۔

دوم: تکبیر ثانی ضمہ کے اعراب کے ساتھ پڑھی جائے گی، مالکیہ کا دوسرا قول اور حنفیہ کی ایک رائے یہی ہے، صحیح بات یہ ہے کہ تمام صورتیں جائز ہیں، اختلاف محض افضل اور مستحب ہونے میں ہے[2]۔

۱۳ - فقہاء کے نزدیک مستحبات اذان واقامت میں سے استقبال

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۳۳ طبع العاصمہ، البحر الرائق ۱/ ۲۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، المجموع للنووی ۳/ ۱۰۴، ۱۰۵، المغنی ۱/ ۴۱۳ طبع الریاض۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ حدث اکبر والے کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، الحطاب ۱/ ۴۲۶، کشاف القناع ۱/ ۲۱۶، المغنی ۱/ ۴۰۷۔

حدیث "الأذان جزم والإقامة جزم والتكبير جزم" کے متعلق سخاوی کہتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے یہ دراصل ابراہیم نخعی کا قول ہے المقاصد الحسنہ رص ۱۶۰ طبع الخانجی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

قبلہ بھی ہے، البتہ انہوں نے "حی علی الصلاۃ" اور "حی علی الفلاح" کے وقت دائیں بائیں منہ گھمانے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اقامت میں حیعلتین کے وقت التفات (چہرہ کا گھمانا) ہوگا یا نہیں؟ اس میں تین آراء ہیں:

اول: اقامت میں حیعلتین کے وقت التفات مستحب ہے۔

دوم: جگہ وسیع ہو تو التفات مستحب ہے اور اگر جگہ تنگ ہو یا جماعت چھوٹی ہو تو التفات مستحب نہیں ہے، مذکورہ دونوں رائیں حنفیہ اور شافعیہ کی ہیں[۱]۔

سوم: التفات اصلاً مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ استحباب اذان میں غائبین کو مطلع کرنے اور اقامت میں نماز کے لئے موجود حضرات کو متوجہ کرنے کے لئے ہے، لہذا چہرہ کا گھمانا مستحب نہیں ہے، یہ رائے حنابلہ کی ہے، حنفیہ اور شافعیہ کی ایک رائے بھی ہے، اور مالکیہ کے کلام سے حیعلتین میں التفات کا جواز سمجھ میں آتا ہے، اور دوسری رائے یہ ہے کہ ابتداء میں استقبال قبلہ مستحب ہے[۲]۔

۱۴ - نماز کی اقامت کہنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ متقی ہو، سنت سے واقف ہو، نماز کے اوقات کو جاننے والا ہو، آواز اچھی ہو اور بغیر گائے اور سر نکالے اس کی آواز بلند ہو، اس کی تفصیل اذان کی بحث میں ہے۔

۱۵ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز کی اقامت کہنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ کھڑے ہو کر اقامت کہے، بلا عذر بیٹھ کر اقامت کہنا مکروہ ہے اور اگر عذر ہو تو کوئی حرج نہیں، حسن العبدی فرماتے ہیں کہ میں نے ابو زید جو صحابی رسول ہیں ان کو دیکھا کہ ان کے پاؤں میدان جہاد میں متاثر ہو گئے تھے تو وہ بیٹھ کر اذان دیتے تھے[۱]، نیز روایت ہے: "أن الصحابة كانوا مع رسول الله ﷺ في مسير فانتهوا إلى مضيق، وحضرت الصلاة، فمطرت السماء من فوقهم، والبلة من أسفل فيهم، فأذن رسول الله ﷺ وهو على راحلته وأقام، فتقدم على راحلته، فصلى بهم يومئ إيماء، يجعل السجود أخفض من الركوع"[۲] (صحابہ کرام رسول ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے، چنانچہ یہ حضرات ایک گھاٹی میں پہنچے اور نماز کا وقت ہو گیا، اتنے میں اوپر سے بارش ہونے لگی اور نیچے زمین تر تھی، چنانچہ رسول ﷺ نے اپنی سواری ہی سے اذان دی اور اقامت کہی، پھر آپ ﷺ اپنی سواری پر آگے بڑھے اور اشارے سے نماز پڑھائی اور آپ سجدہ میں رکوع سے زیادہ جھکتے تھے)، اسی طرح چلنے والے شخص کی اور سوار شخص کی اقامت سفر و حضر میں بلا عذر مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت بلالؓ سے مروی ہے: "أذن وهو راكب، ثم نزل وأقام على الأرض"[۳] (انہوں نے سوار ہونے کی حالت میں اذان دی پھر نیچے اترے اور زمین پر اقامت کہی)۔

اور ایسا اس لئے ہے کہ اگر آدمی نیچے نہ اترے تو اقامت اور نماز شروع کرنے میں اترنے کی وجہ سے فصل واقع ہوگا اور یہ مکروہ ہے، اور

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، المجموع للنووی ۳/ ۱۰۷۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، الحطاب والتاج والإکلیل ۱/ ۴۴۱ طبع لیبیا، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۶ طبع دار الفکر، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۳۲ طبع دار صادر، المجموع للنووی ۳/ ۱۰۷، المغنی ۱/ ۴۲۶ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۲۱۷ طبع انصار السنۃ۔

---

(۱) حسن العبدی کے قول "رأیت أبا زید صاحب رسول الله ﷺ یؤذن قاعداً" کو بیہقی (۱/ ۳۹۲) نے بیان کیا ہے اس کی سند حسن ہے التلخیص لابن حجر (۱/ ۲۰۳ طبع دار المحاسن)۔

(۲) حدیث: "أن الصحابة كانوا مع رسول الله ﷺ في مسير......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۶۷ طبع الحلبی) اور بیہقی (۲/ ۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں ضعف ہے۔

(۳) حضرت بلال کے اثر: "أذن بلال وهو راكب ثم نزل" کی روایت بیہقی نے اپنے سنن (۱/ ۳۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے۔

اس لئے بھی کہ آدمی دوسرے لوگوں کو نماز ادا کرنے کے لئے بلاتا ہے، حالانکہ خود ابھی نماز کے لئے مستعد نہیں، اور حنابلہ کے نزدیک سفر میں سوار شخص کی اقامت بلا عذر بغیر کسی کراہت کے جائز ہے[1]۔

مکروہات اقامت:

۱۶- مکروہات میں سے اقامت کے بیان کردہ مستحبات میں سے کسی کو ترک کرنا ہے، اسی طرح اقامت میں بلاضرورت زیادہ کلام کرنا مکروہ ہے، لیکن اقامت میں کلام اگر کسی ضرورت کی وجہ سے ہو مثلاً اگر کسی اندھے کو دیکھا کہ اس کے کنویں میں گرنے کا اندیشہ ہے، یا کسی سانپ کو دیکھا کہ وہ غافل شخص کی جانب بڑھ رہا ہے یا کسی موذی کو دیکھا کہ وہ اس سے ٹکرا جائے گا تو ان تمام صورتوں میں اس پر تنبیہ لازم ہے، اور وہ اپنی اقامت پر بنا کرے گا۔

لیکن اگر بلاضرورت معمولی کلام ہو تو اس کے بارے میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے بلکہ اس سے افضل کا ترک لازم آتا ہے۔

یہی رائے شافعیہ اور حنفیہ کی ہے، ان حضرات نے اس سلسلہ میں صحیح بخاری کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ میں کلام فرمایا تھا"[2]، لہٰذا اذان تو بدرجہ اولیٰ باطل نہ ہوگی، اسی طرح اقامت بھی، اس لئے کہ یہ دونوں حالت حدث میں بھی درست ہیں، نیز بیٹھ کر اور ان کے علاوہ دیگر اسباب تخفیف کے ساتھ بھی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ کلام قلیل بھی مکروہ ہے اور وہ اپنی اقامت پر بنا کرے گا، اس کے قائل امام زہری، حنابلہ اور مالکیہ ہیں، اس لئے کہ اقامت میں حدر (روانی کا حکم) ہے اور ایسا کرنا اس سلسلہ کی روایات کے خلاف ہے، اور اس لئے بھی کہ اس سے کلمات اقامت میں فصل پیدا ہو جاتا ہے[1]۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شروع یا اخیر میں حرکت یا حرف یا مد یا ان کے علاوہ دیگر چیزوں کے اضافہ کے ساتھ راگ نکالنا، آواز کھینچنا یا گانے کی کیفیت پیدا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ خشوع وخضوع اور وقار کے منافی ہے۔

گانے کی کیفیت پیدا کرنے اور سُر لگانے میں اس طرح مبالغہ کرنا کہ اصل معنی میں خلل پیدا ہو جائے یہ بھی بلا اختلاف حرام ہے[2]، اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کہا کہ میں آپ سے اللہ کے لئے محبت کرتا ہوں، انہوں نے کہا کہ میں تم کو اللہ کے لئے ناپسند کرتا ہوں، اس لئے کہ تم اذان میں تغنّی کرتے ہو[3]، حماد نے کہا کہ تغنّی سے ان کی مراد تطریب (بہت زیادہ کھینچنا) ہے۔

غیر مؤذن کی اقامت:

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اقامت کی

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، المبدع ۱/ ۳۱۳، ۳۱۴، کشاف القناع ۱/ ۲۱۶، ۲۱۷، المغنی ۱/ ۴۲۴ طبع الریاض، المجموع للنووی ۳/ ۱۰۶، الحطاب ۱/ ۴۳۱۔

(۲) حدیث: "تکلم رسول اللہ ﷺ في الخطبة" کی روایت بخاری (فتح ۲/ ۴۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۰ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۷ طبع دار الفکر، المجموع للنووی ۳/ ۱۱۵، المغنی ۱/ ۴۲۵ طبع الریاض۔

(۲) المجموع للنووی ۳/ ۱۰۸، ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، کشاف القناع ۱/ ۲۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۶۔

(۳) حدیث: "إني أحبك في الله" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد للہیثمی (۲/ ۳ طبع القدسی) میں مذکور ہے اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس میں یحییٰ البکاء ہیں جن کی احمد، ابو حاتم اور ابو داؤد نے تضعیف کی ہے۔

ذمہ داری وہی انجام دے جو اذان کی ذمہ داری انجام دیتا ہو، ان حضرات نے زیاد بن حارث الصدائی کی اس روایت سے استدلال کیا ہے: "بعث رسول اللہ ﷺ بلالا إلى حاجة له فأمرني أن أؤذن فأذنت، فجاء بلال وأراد أن يقيم، فنهاه عن ذلک وقال: إن أخا صداء هو الذي أذن ومن أذن فهو الذي يقيم"[1] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اپنی کسی ضرورت کے تحت کہیں بھیجا تو آپ ﷺ نے مجھے حکم فرمایا کہ میں اذان کہوں، چنانچہ میں نے اذان کہی، پھر حضرت بلالؓ آئے اور انھوں نے چاہا کہ اقامت کہیں تو آپ ﷺ نے ان کو اس سے روک دیا اور فرمایا: صدائی بھائی نے اذان دے دی ہے اور جو اذان دے وہی اقامت کہے گا)۔

ان حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں عمل ذکر میں سے ہیں اور نماز سے مقدم ہیں، لہذا مسنون یہ ہے کہ ان دونوں کا ذمہ دار ایک ہی ہو، جیسا کہ دونوں خطبے کا ذمہ دار ایک ہی شخص ہوا کرتا ہے، ائمہ حنفیہ نے ان حضرات کی اس رائے کی موافقت اس صورت میں کی ہے جب کہ مؤذن کو کسی دوسرے شخص کے اقامت کہنے سے تکلیف ہو، کیوں کہ مسلمان کو تکلیف پہنچانا مکروہ ہے[2]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ایک شخص اذان کہے اور دوسرا اقامت کہے اس لئے کہ امام ابو داؤدؒ نے حضرت عبد اللہ بن زید کی یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے خواب میں اذان دیکھی تو وہ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور واقعہ بیان کیا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ألقه على بلال، فألقاه عليه، فأذن بلال، فقال عبدالله: أنا رأيته و أنا كنت أريده قال: أقم أنت"[1] (یہ بلال کو بتادو، تو انہوں نے حضرت بلالؓ کو بتایا اور حضرت بلالؓ نے اذان دی، حضرت عبد اللہ بن زیدؓ نے عرض کیا کہ چونکہ میں نے ہی خواب میں دیکھا تھا اس لئے میں چاہتا تھا کہ خود ہی اذان دوں، تو آپ ﷺ نے کہا کہ تم اقامت کہو)۔

اور اس لئے بھی کہ اس سے مقصود حاصل ہوجاتا ہے تو یہ ایسا ہی ہوا جیسا کہ اذان و اقامت کی ذمہ داری دونوں نے ایک ہی ساتھ انجام دی، ائمہ حنفیہ نے اس رائے کی موافقت اس صورت میں کی ہے جب کہ مؤذن کو دوسرے کے اقامت کہنے سے تکلیف نہ ہو[2]۔

ایک مسجد میں اقامت کا اعادہ:

۱۸ - اگر کسی مسجد میں اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھی جا چکی ہو تو کیا اس مسجد میں دوبارہ اذان و اقامت کہنا مکروہ ہوگا؟ اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں:

اول: پہلی رائے حنفیہ کی ہے اور مالکیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے، اور یہی شافعیہ کا ضعیف قول ہے، کہ جب مسجد میں اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھی جا چکی ہو تو بعد میں آنے والوں کے لئے اذان و اقامت کہنا مکروہ ہے۔

حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے جو اذان دیں اور نماز پڑھیں وہ اہل مسجد یعنی اس کے محلّے کے لوگ ہوں، لہذا پہلی جماعت کی اذان واقامت بعد میں آنے والوں کے لئے بھی اذان و اقامت ہوگی۔

دوم: دوسری رائے جو مالکیہ اور شافعیہ کا راجح قول ہے یہ ہے کہ

---

(۱) حدیث: "إن أخا صداء هو الذي أذن ومن أذن فهو الذي يقيم" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۲۰۹ طبع دار المحاسن)۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۳ طبع العاصمہ، المغنی ۱/ ۴۱۵ طبع الریاض، المجموع ۳/ ۱۲۱۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن زید کی تخریج (فقرہ ۷) میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۳ طبع العاصمہ، الحطاب ۱/ ۴۵۳ طبع لیبیا، المغنی ۱/ ۴۱۶ طبع الریاض۔

مستحب یہ ہے کہ دوسری جماعت کے لئے اذان و اقامت کہی جائے، اس شرط کے ساتھ کہ ان کی آواز اتنی بلند ہو کہ موجود لوگ سن لیں، زیادہ بلند نہ ہو، اور حنفیہ ان حضرات کی اس رائے کی موافقت اس شرط کے ساتھ کرتے ہیں کہ مسجد سر راہ ہو اور اس مسجد کے متعین نمازی نہ ہوں یا اس میں کسی دوسری جگہ کے نمازی نے اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھی ہو تو پھر محلہ والوں کے لئے جائز ہے کہ اذان دیں اور اقامت کہیں۔

سوم: تیسری رائے جو حنابلہ کی ہے یہ ہے کہ اختیار ہے، چاہے تو اذان واقامت کہے اور پست آواز میں کہے اور چاہے تو بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھ لے[1]۔

وہ نمازیں جن میں اقامت کہی جاتی ہے:

۱۹ - پانچوں فرض نمازوں کے لئے اقامت کہی جاتی ہے، خواہ حالت سفر ہو یا حضر، انفرادی ہو یا جماعت کے ساتھ یا جمعہ۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دو نمازیں اگر ایک وقت میں جمع کی جائیں تو ہر نماز کے لئے الگ الگ اقامت کہی جائے گی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے مغرب وعشاء کی نماز کو مزدلفہ میں جمع کیا ہے اور ہر نماز کے لئے اقامت کہی ہے[2]، اور اس لئے بھی کہ یہ نمازیں ہیں جو ایک وقت میں جمع کی جاتی ہیں، اور ہر نماز الگ الگ پڑھی جاتی ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے مستقل اقامت ہو[3]۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ فوت شدہ نمازوں کے لئے بھی اقامت کہی جائے گی، کیوں کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کے واسطہ سے نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "أنه حين شغلهم الكفار يوم الأحزاب عن أربع صلوات أمر بلالا أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن، حتى قالوا: أذن وأقام وصلى الظهر، ثم أذن وأقام وصلى العصر، ثم أذن وأقام وصلى المغرب، ثم أذن وأقام وصلى العشاء"[1] (جب غزوہ احزاب کے موقع پر کفار نے چار نمازوں سے مشغول رکھا تو آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ ہر نماز کے لئے اذان واقامت کہیں، یہاں تک کہ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ آپ ﷺ نے اذان دی اور اقامت کہی اور ظہر کی نماز ادا کی، پھر اذان واقامت کہی اور عصر کی نماز پڑھی پھر اذان واقامت کہی اور مغرب کی نماز ادا کی پھر اذان واقامت کہی اور عشاء کی نماز ادا کی)۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ منفرد کے لئے اقامت مستحب ہے، خواہ گھر میں نماز ادا کرے یا مسجد کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں، حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، آپ ﷺ فرمارہے تھے کہ: "يعجب ربک من راعي غنم في رأس الشظية للجبل يؤذن ويقيم للصلاة ويصلي، فيقول الله عزوجل: اُنْظُرُوْا إِلَىٰ عَبْدِيْ هٰذَا يُؤَذِّنُ وَيُقِيْمُ الصَّلَاةَ يَخَافُ مِنِّيْ، قَدْ غَفَرْتُ لِعَبْدِيْ

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۸، ۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۸، المجموع ۳/ ۸۵، المغنی ۱/ ۴۱۱۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ جمع المغرب...." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۹، ۳ طبع العاصمہ، المجموع ۳/ ۸۳ طبع المنیریہ، المغنی ۱/ ۴۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۰۔

(۱) المجموع للنووی ۳/ ۸۲، ۸۳، المغنی ۱/ ۴۲۰ طبع اول، بدائع الصنائع ۱/ ۱۹۳۔

حدیث ابی سعید "حين شغلهم الكفار يوم الأحزاب عن أربع صلوات" کی روایت امام شافعی (۱/ ۸۶ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ) نے کی ہے، احمد شاکر نے ترمذی پر اپنے حاشیہ میں اس کی تصحیح کی ہے (۱/ ۳۳۸ طبع الحلبی)۔

وَاَدْخَلْتُهُ الْجَنَّةَ "[1] (تیرے پروردگار کو پہاڑ کی چوٹی پر اذان دینے والا، اقامت کہنے والا اور نماز پڑھنے والا بکری کا چرواہا بہت پسندیدہ ہے، چنانچہ اللہ تعالی کہتا ہے کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ یہ اذان دے رہا ہے اور نماز ادا کر رہا ہے اور مجھ سے ڈر رہا ہے، لہذا میں نے اپنے اس بندہ کو معاف کر دیا، اور اس کو جنت میں داخل کر دیا)۔

لیکن اگر وہ محلہ کی اذان و اقامت پر اکتفاء کر لے تو کافی ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے حضرت علقمہؒ اور حضرت اسودؒ کو بغیر اذان و اقامت کے نماز پڑھائی اور فرمایا کہ ہمارے لئے محلہ کی اذان و اقامت کافی ہے[2]۔

مسافر کی نماز کی اقامت:

۲۰- اذان و اقامت سفر میں منفرد اور جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے والے دونوں کے لئے مشروع ہے، جیسا کہ حضر میں مشروع ہیں، خواہ سفر قصر کا ہو یا غیر قصر کا[3]۔

لوٹائی جانے والی نماز کی اقامت:

۲۱- فساد کی وجہ سے وقت کے اندر لوٹائی جانے والی نماز کی اقامت

(۱) حدیث: "یعجب ربک....." کی روایت نسائی (۲/ ۲۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ابوداؤد (۲/ ۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور منذری نے کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۶، ۱۴۷ طبع العاصمہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، مواہب الجلیل ۱/ ۴۵۱، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، ۲۶۵، المجموع للنووی ۳/ ۸۵، المغنی ۱/ ۴۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۲۳۱ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود کے اثر: "أنه صلی بعلقمة" کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۱/ ۲۲۰ طبع الدار السلفیہ) میں کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۴، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، مواہب الجلیل ۱/ ۴۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، المجموع للنووی ۳/ ۸۲، کشاف القناع ۱/ ۲۱۱، المغنی ۱/ ۴۲۱۔

کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: حنفیہ کی رائے ہے کہ فاسد ہونے والی نماز وقت کے اندر بغیر اذان و اقامت کے لوٹائی جائے گی اور اگر وقت کے بعد قضا کی گئی تو اس کے علاوہ دوسری مسجد میں اذان و اقامت کے ساتھ لوٹائی جائے گی[1]۔

دوم: دوسری رائے مالکیہ کی ہے کہ بطلان یا فساد کی وجہ سے لوٹائی جانے والی نماز کے لئے اقامت کہی جائے گی، اس سلسلہ میں شافعیہ و حنابلہ کے مسلک کی صراحت نہیں ملی، البتہ ان کے اصول و قواعد کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی رائے اس دوسری رائے سے جدا نہیں[2]۔

وہ نمازیں جن کے لئے اقامت نہیں کہی جاتی:

۲۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ پنج وقتہ فرض نمازوں اور جمعہ کے علاوہ نمازوں کے لئے اقامت مسنون نہیں ہے، چنانچہ جنازہ، وتر، نوافل، عیدین، کسوف و خسوف اور استسقاء کی نمازوں کے لئے نہ اذان ہے اور نہ ہی اقامت[3]، کیونکہ حضرت جابر بن سمرہؓ سے روایت ہے: "**صلیت مع النبی ﷺ العید غیر مرة ولا مرتین بغیر أذان ولا إقامة**"[4] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عید

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، ۲۶۲۔

(۲) الخرشی ۱/ ۲۳۶ طبع دار صادر، الدسوقی ۱/ ۱۹۹ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۷ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۱/ ۴۰۳ طبع الریاض۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۳، ابن عابدین ۱/ ۲۵۸، الحطاب ۱/ ۴۳۵، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/ ۲۲۸، کشاف القناع ۱/ ۲۱۱، المجموع ۳/ ۷۷، المغنی ۱/ ۴۱۲۔

(۴) حدیث جابر بن سمرہ "**صلیت مع النبی ﷺ العید غیر مرة ولا مرتین بغیر أذان ولا إقامة**" کی روایت مسلم (۲/ ۶۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کی نماز بغیر اذان واقامت کے باربا پڑھی ہے)، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "خسفت الشمس علی عهد رسول الله ﷺ فبعث منادیا ینادی: الصلاۃ جامعة"[1] (رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں سورج گرہن ہوا تو آپ ﷺ نے ایک منادی بھیجا کہ وہ اعلان کردے: "الصلاۃ جامعة" (یعنی نماز کی جماعت شروع ہونے والی ہے))۔

سامع کا اذان واقامت کہنے والے کا جواب دینا:

۲۳- فقہاء نے جواب میں زبان سے کہے جانے والے الفاظ کی صراحت کی ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں کہ سننے والا اقامت کہنے والے کی طرح کہے گا، البتہ "حی علی الصلاۃ"، "حی علی الفلاح" کی جگہ "لاحول ولا قوۃ إلا باللہ" کہے گا، اور "قد قامت الصلاۃ" کے کہنے پر "أقامها الله وأدامها" (یعنی اللہ اس کو قائم ودائم رکھے) کا اضافہ کرے گا، اس لئے کہ ابوداؤد نے بعض صحابہ کرامؓ سے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے: "أن بلالا أخذ في الإقامة فلما أن قال: قد قامت الصلاۃ، قال النبي ﷺ: أقامها الله وأدامها"[2] (حضرت بلالؓ اقامت کہہ رہے تھے، جب انہوں نے "قد قامت الصلاۃ" کہا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اللہ اس کو قائم ودائم رکھے)، اور پوری اقامت میں اسی طرح کہے گا جیسا کہ اذان کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی اس روایت میں ہے جس کو حضرت جعفر بن عاصم نے اپنے باپ عاصمؒ سے اور انہوں نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر، فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر....."[1] (جب مؤذن اللہ اکبر اللہ اکبر کہے اور تم میں سے بھی کوئی اللہ اکبر اللہ اکبر کہے.....)، تفصیل "اذان" کی اصطلاح میں دیکھیں۔

زبان سے جواب دینے کا حکم مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ہے کہ مسنون ہے، اور حنفیہ کے نزدیک جواب دینے کا حکم صرف اذان میں ہے، اقامت میں نہیں[2]۔

اذان واقامت کے درمیان فصل:

۲۴- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نماز کے وقت مستحب کا لحاظ کرتے ہوئے مغرب کے علاوہ بقیہ نمازوں میں اذان واقامت کے درمیان نماز سے یا بیٹھ کر یا اتنے وقت سے جس میں کہ نمازی حاضر ہوسکیں، فصل کرنا مستحب ہے۔

فقہاء کے نزدیک اذان کے بعد بغیر کسی فصل کے متصلا اقامت کہنا مکروہ ہے، کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا تھا: "اجعل بين أذانك وإقامتك نفسا حتى يقضي المتوضئ حاجته في مهل، وحتى يفرغ الآكل من أكل طعامه في مهل" (اذان واقامت کے درمیان اتنا فصل کرو کہ وضو کرنے والا اطمینان سے اپنی ضرورت پوری کرلے اور کھانے والا اطمینان سے اپنے کھانے سے فارغ ہوجائے)۔

ایک روایت میں ہے: "ليكن بين أذانك وإقامتك

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "الصلاۃ جامعة" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن بلالا....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۶۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، منذری کا کہنا ہے: اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے (مختصر سنن ابی داؤد ۱/ ۲۸۵ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۱) حضرت عمرؓ کی حدیث: "إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۶۷، بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۵، القرطبی ۱۸/ ۱۰۱ طبع دار الکتب، المغنی ۱/ ۴۲۷، المجموع ۳/ ۱۲۲۔

مقدار ما يفرغ الآكل من أكله، والشارب من شربه، والمعتصر إذا دخل لقضاء حاجته"[1] (اذان و اقامت کے درمیان اتنی دیر کا فصل ہونا چاہئے کہ کھانے والا اپنے کھانے سے، پینے والا اپنے پینے سے اور استنجاء کرنے والا اپنے استنجاء سے فارغ ہو جائے)۔

اور اس لئے بھی کہ اذان سے مقصود لوگوں کو وقت نماز کی اطلاع دینا ہے تا کہ لوگ طہارت حاصل کر کے نماز کی تیاری کریں اور مسجد آجائیں، متصلاً اقامت کہنے میں یہ مقصد فوت ہو جاتا ہے اور بہت سے مسلمانوں کی جماعت بھی فوت ہو جائے گی[2]۔

بعض فقہاء سے اذان و اقامت کے درمیان فصل کی تحدید بھی منقول ہے، چنانچہ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ فجر میں اتنا فصل ہو کہ بیس آیتیں پڑھی جا سکتی ہوں، ظہر میں اتنی مقدار فصل ہو کہ چار رکعتیں نماز ادا کی جا سکتی ہوں اور ہر رکعت میں تقریباً دس آیتیں پڑھی جا سکتی ہوں، اور عصر میں دو رکعت کے بقدر فصل ہو اور ہر رکعت میں تقریباً دس آیتیں پڑھی جا سکتی ہوں[3]۔

البتہ مغرب کے سلسلہ میں فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقامت جلدی کہی جائے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "**بين كل أذانين صلاة لمن شاء إلا المغرب**"[1] (دو اذانوں کے درمیان نماز ہے سوائے مغرب کے)، اس لئے کہ مغرب کی نماز کی بنیاد تعجیل پر ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت ابو ایوب انصاریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لن تزال أمتي بخير ما لم يؤخروا المغرب إلى اشتباك النجوم**"[2] (میری امت اس وقت تک خیر پر قائم رہے گی جب تک کہ مغرب کی نماز کو ستاروں کے باہم مل جانے کے وقت تک مؤخر نہ کرے گی)، اسی بنیاد پر فقہاء کی رائے ہے کہ اذان و اقامت کے درمیان تھوڑی دیر فصل کرنا مسنون ہے، لیکن اس تھوڑی دیر فصل کی تحدید میں چند رائیں ہیں:

الف - امام ابوحنیفہؒ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ مغرب میں کھڑے رہ کر تین آیات پڑھنے کے بقدر فصل کرے لیکن نماز کے ذریعہ فصل نہ کرے، اس لئے کہ نماز کے ذریعہ فصل کرنے میں نماز مغرب کی ادائیگی میں تاخیر ہوگی، اسی طرح اقامت کہنے والا بیٹھ کر فصل نہ کرے کہ یہ بھی مغرب کی تاخیر ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ جب نماز کے ذریعہ فصل نہیں کیا جائے گا تو اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے بدرجہ اولیٰ فصل نہیں کیا جائے گا۔

ب - امام ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کیا

---

(۱) حدیث: "اجعل بين أذانك......" کی روایت عبد اللہ بن احمد نے اپنی زیادات میں کی ہے جو مسند پر ہے (۵ /۱۴۳ طبع المیمنیہ)، اس کے راوی حضرت ابی بن کعب ہیں، اس کو ہیثمی نے مجمع (۴/۲ طبع القدسی) میں بیان کیا ہے اور منقطع ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔
اور حدیث: "ليكن بين أذانك وإقامتك مقدار ما يفرغ الآكل" کی روایت ترمذی (۱/ ۳۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) مراقی الفلاح ۱/ ۱۰۷، ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، الخرشی ۱/ ۲۳۵ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹ طبع العاصمہ، اسنی المطالب ۱/ ۱۳۰ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۱/ ۲۴۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹۔

(۱) حدیث: "بين كل أذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب" کی روایت دارقطنی (۱/ ۲۶۴ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بیہقی نے اپنی کتاب المعرفہ میں کی ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۱/ ۱۴۰ طبع المجلس العلمی) میں ہے اور دارقطنی و بیہقی دونوں نے اس کو اس وجہ سے معلول کہا ہے کہ اس میں ایک راوی نے "لمن شاء" کا اضافہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي بخير" "أو على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم" کی روایت ابو داؤد (۱/ ۲۹۱ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی تائید کی ہے۔

جائے گا جیسا کہ دو خطبوں کے درمیان بیٹھ کر فصل کیا جاتا ہے، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک یہی قول راجح ہے، ان حضرات کی رائے کی بنیاد اس پر ہے کہ فصل مسنون ہے، اور یہ (یہاں) نماز سے ممکن نہیں تو سنت کی ادائیگی کے لئے تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کرلیا جائے گا۔

ج- حنابلہ اور بعض شافعیہ نے مغرب میں بھی اذان واقامت کے درمیان دو رکعت نماز کے ذریعہ فصل کی اجازت دی ہے، یعنی یہ دو رکعتیں (ان کے نزدیک) نہ تو مکروہ ہیں اور نہ ہی مستحب[1]۔

اذان واقامت کی اجرت:

۲۵- فقہاء اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی ایسا شخص مل جائے جو بلا اجرت اذان واقامت کہے اور اس میں مؤذن کی شرائط بھی موجود ہوں تو اذان واقامت کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر کوئی ایسا شخص نہ ملے جو بلا اجرت اذان واقامت کہے یا مل بھی جائے لیکن اس میں مؤذن کی شرطیں نہ پائی جاتی ہوں تو کیا اذان واقامت کے لئے کسی شخص کو اجرت پر رکھنے کی اجازت ہوگی؟

اس سلسلہ میں فقہاء کی تین رائیں ہیں:

اول: پہلی رائے یہ ہے کہ ایسا کرنا ممنوع ہے، کیوں کہ یہ طاعت ہے اور عمل طاعت پر اجرت لینا یا اس کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسا شخص اس کام کو اپنی ذات کے لئے کرتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عثمان بن العاص کو آخری وصیت یہ فرمائی تھی کہ "أن يصلي بالناس صلاة أضعفهم، وأن يتخذ مؤذنا لا يأخذ عليه أجرا"[2] (وہ لوگوں کو ان میں کمزور ترین لوگوں کی (رعایت کرتے ہوئے) نماز پڑھائیں اور ایسا مؤذن مقرر کریں جو اذان کہنے پر اجرت نہ لے)۔

یہ رائے متقدمین حنفیہ کی ہے، اور یہی ایک رائے مالکیہ وشافعیہ وحنابلہ کی ہے۔

دوم: دوسری رائے یہ ہے کہ جائز ہے جیسا کہ دیگر تمام اعمال کے لئے اجرت جائز ہوتی ہے، یہ متاخرین حنفیہ کا قول ہے، اور مالکیہ، شافعیہ، اور حنابلہ کی دوسری رائے یہی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس کی ضرورت ہے اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بلا اجرت اذان واقامت کہنے والے نہیں ملتے ہیں، اور ایسا بھی ہے کہ اگر مؤذن اس کام کے لئے یکسو ہوجائے تو ہوسکتا ہے کہ اس کے اہل وعیال کی پرورش کے لئے اس کو کوئی ذریعہ نہ ملے۔

سوم: تیسری رائے یہ ہے کہ امیر المؤمنین کے لئے جائز ہے کہ وہ اجرت پر کسی کو رکھ لیں، لیکن دیگر لوگوں کو اس کی اجازت نہ ہوگی، امیر المؤمنین کو اجازت اس لئے ہوگی کہ وہ مسلمانوں کے مصالح کے ذمہ دار ہوتے ہیں، لہذا ان کے لئے بیت المال سے اجرت دینا جائز ہوگا۔

شافعیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ بلا اذان صرف اقامت کہنے پر اجرت جائز نہیں ہے، کیوں کہ صرف اقامت کا عمل اتنا قلیل ہے کہ اس پر اجرت نہیں ہے[1]۔

تفصیل "اذان" اور "إجارة" کی بحث میں موجود ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع، نیز بدائع الصنائع ۱/ ۱۱۱۔

(۲) حدیث: "أن يصلي (عثمان بن العاص) بالناس صلاة....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۶۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۰۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۲، الحطاب ۱/ ۴۵۵، المجموع للنووی ۳/ ۱۲۷، المغنی ۱/ ۴۱۵۔

نماز کے علاوہ دیگر چیزوں کے لئے اقامت:

۲۶- پیدا ہونے والے بچہ کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہنا مستحب ہے، حضرت رافعؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا: "رأیت رسول اللہ ﷺ أذن فی أذن الحسن حین ولدته فاطمة بالصلاة"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے حضرت حسن کے کان میں جب کہ وہ پیدا ہوئے نماز والی اذان کہی)، نیز "اذان" کی اصطلاح فقرہ ۵۱ (جلد ۲، ص ۵۴۱) دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۸، الحطاب ۱/ ۴۳۳، تحفۃ المحتاج ۱/ ۴۶۱ طبع دار صادر۔ اور حدیث "رأیت رسول اللہ ﷺ أذن في أذن الحسن حین ولدته فاطمة بالصلاة" کی روایت ترمذی (۴/ ۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے کہ اس روایت کی سند کا مدار عاصم بن عبید اللہ پر ہے اور وہ ضعیف ہیں۔

اقتباس

تعریف:

۱- "اقتباس" لغت میں آگ کی چنگاری ڈھونڈھنے کو کہتے ہیں، اور بطور استعارہ طلب علم کے لئے بولا جاتا ہے، جوہری نے صحاح میں کہا ہے: **اقتبست منه علما:** میں نے ان سے علمی استفادہ کیا[1]۔

اصطلاح میں "اقتباس" کا معنی ہے: متکلم کا اپنے کلام میں (خواہ نظم ہو یا نثر) قرآن یا حدیث کے ٹکڑے کو اس طرح شامل کرنا کہ یہ محسوس نہ ہو کہ یہ قرآن میں سے ہے یا حدیث میں سے[2]۔

انواع:

۲- اقتباس کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مقتبس (شامل کردہ کلام) اپنے معنی اصلی سے منقول نہ ہو (یعنی اس سے پھیرا اور بدلا نہ جائے)، مثلاً شاعر کا قول ہے:

قد کان ما خفت أن یکونا إنا إلی اللہ راجعونا

(جس چیز کا مجھے اندیشہ تھا وہ ہوگئی، اور ہمیں اللہ کی طرف جانا ہے)۔

اقتباس کی اس قسم میں معمولی تغییر ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ

(۱) الصحاح للجوہری، الکلیات لأبی البقاء، مفردات الراغب، المصباح المنیر: مادہ (قبس)۔

(۲) موسوعۃ اصطلاحات العلوم الإسلامیۃ للتھانوی ۵/ ۱۱۸۷ طبع خیاط، بیروت، الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۱/ ۲۵۳ طبع وزارۃ الثقافۃ دمشق، الإتقان فی علوم القرآن للسیوطی ۱/ ۱۱۱ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۷۰ھ، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۲/ ۳۰۰ کے۔

"إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ"[1] ہے۔

اقتباس کی دوسری قسم یہ ہے کہ مقتبس (اقتباس شدہ عبارت) اپنے معنی اصلی سے منقول ہو (کسی دوسرے مفہوم کی طرف اس کو پھیرا جائے)، جیسے ابن الرومی کا قول ہے:

لئن أخطأت في مدحك ما أخطأت في منعي

لقد أنزلت حاجاتي (بواد غير ذي زرع)

(اگر میں نے تمہاری تعریف میں غلطی کی ہے تو آپ نے مجھ کو محروم رکھنے میں غلطی نہیں کی ہے، کیونکہ میں نے اپنی ضرورتیں بے گیاہ زمین (بے محل جگہ) میں رکھی ہیں)۔

اس شعر میں "بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ"[2] کا جملہ قرآن کریم سے لیا گیا ہے، قرآن میں یہ جملہ "مکۃ المکرمہ" کے لئے استعمال ہوا ہے، اس لئے کہ وہاں اس وقت نہ تو پانی تھا اور نہ ہی پیڑ پودے، شاعر نے اس کو معنی حقیقی سے معنی مجازی (یعنی ایسی چیز جس میں نہ نفع ہو اور نہ ہی خیر) کی طرف پھیر دیا ہے۔

شرعی حکم:

۳- جمہور فقہاء کا خیال ہے[3] کہ شرعی مقاصد کے دائرہ میں رہتے ہوئے تحسین کلام کے لئے اقتباس فی الجملہ جائز ہے، لیکن اگر کلام فاسد ہو تو اس میں قرآن سے اقتباس درست نہیں ہے، جیسے مبتدعین اور بے حیائی اور فحش گوئی کرنے والوں کا کلام ہوا کرتا ہے۔

علامہ سیوطی نے کہا ہے[4]: "متقدمین شافعیہ اسی طرح اکثر متاخرین شافعیہ نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے حالانکہ ان کے زمانہ میں اقتباس کا کافی رواج رہا ہے، اسی طرح قدیم و جدید شعراء کے کلام میں بھی اس کا استعمال کثرت سے پایا جاتا ہے" البتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اس پر بحث کی ہے، چنانچہ شیخ عز الدین بن عبد السلامؒ سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے اس کی اجازت دی، اور رسول اللہ ﷺ کے ان اقوال سے جو نماز وغیر نماز کے سلسلے میں وارد ہوئے ہیں: "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ......"[1] (میں نے اپنا رخ کر لیا.....)، اور "اللّٰهم فالق الإصباح و جاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً اقض عني الدين و أغنني من الفقر"[2] (اے اللہ! صبح کا برآمد کرنے والا، رات کو راحت کی چیز بنانے والا اور سورج اور چاند کو حساب سے رکھنے والا! میری طرف سے دین ادا کرادے اور مجھے فقر سے بے نیاز کردے) سے استدلال کیا۔

اور حضرت ابو بکرؓ کے کلام کے سیاق میں آیا ہے: "وَسَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُوْنَ" (اور عنقریب ان لوگوں کو معلوم ہو جائے گا جنہوں نے ظلم کر رکھا ہے کہ کیسی جگہ ان کو لوٹ کر جانا ہے)۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے "..... لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (رسول اللہ ﷺ کی ذات میں ایک عمدہ نمونہ تمہارے لئے موجود ہے)۔

مالکیہ سے اس کی (کتاب وسنت سے اقتباس) کی حرمت اور اس

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۵۶۔

(۲) سورۂ ابراہیم/۳۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۸/۳ طبع بولاق، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳۰۰/۲۔ الاتقان للسیوطی ۱۱۱/۱۔

(۴) الاتقان للسیوطی ۱۱۱/۱، ۱۱۳۔

(۱) حدیث: "وجهت وجهي......" کی روایت مسلم (۵۳۶/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اللهم فالق الإصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا، اقض عني الدين، وأغنني من الفقر" کی روایت ابن ابی شیبہ نے جیسا کہ الدر المنثور للسیوطی (۳۳۸/۳ طبع دار الفکر) میں ہے مسلم بن یسار سے مرفوعاً کی ہے، بوجہ ارسال کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے۔

کے کرنے والے پر سخت نکیر مشہور ہے[1]، لیکن بعض فقہاء مالکیہ نے فرق کیا ہے، اشعار میں اقتباس کو مکروہ سمجھتے ہیں اور نثر میں اقتباس کو مکروہ نہیں سمجھتے بلکہ اس کی اجازت دیتے ہیں، مالکیہ میں قاضی عیاض اور ابن دقیق العید نے اس کو اپنے کلام میں استعمال کیا ہے، اور فقہاء حنفیہ نے بھی اپنی کتب فقہ میں اس کو استعمال کیا ہے[2]۔

۴- سیوطیؒ نے ''شرح بدیعیہ ابن حجہ'' سے نقل کیا ہے کہ اقتباس کی تین قسمیں ہیں:

اوّل: پہلی قسم مقبول ہے اور یہ وہ قسم ہے جو تقریروں، مواعظ اور دستاویزات میں ہوا کرتی ہے۔

دوم: دوسری قسم مباح ہے، یہ وہ ہے جو غزل، خطوط اور قصوں میں ہوا کرتی ہے۔

سوم: تیسری قسم قابل رد ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ ہے کہ ایسی چیز کا اقتباس جس میں اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو اپنی طرف منسوب کیا ہے، مقتبس (ناقل) اس کو اپنی طرف منسوب کر دے، جیسا کہ اس آیت میں جن لوگوں سے شکوہ ہے ان کے بارے میں کہا گیا ہے: ''إنّ إلينا إيابهم، ثم إنّ علينا حسابهم''[3] (بے شک ان کا آنا ہمارے ہی پاس ہوگا، پھر ہمارا ہی کام ان سے حساب لینا ہوگا)۔

دوسری قسم مردود کی یہ ہے کہ آیت کی مذاق اور فحش گوئی کے معنی میں تضمین کی جائے۔

علامہ سیوطی کہتے ہیں: مذکورہ تقسیم بہت بہتر ہے، اور میری رائے بھی یہی ہے[4]۔

(۱) الإتقان للسیوطی ۱/۱۱۱، ۱۴۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۳۸۔
(۳) سورۂ غاشیہ/ ۲۵، ۲۶۔
(۴) الإتقان ۱/ ۱۱۳۔

اقتداء

تعریف:

۱- اقتداء لغوی اعتبار سے ''اقتدى به'' کا مصدر ہے، یہ لفظ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص کسی کے مثل کوئی کام اس کی اتباع کے لئے کرے، کہا جاتا ہے: فلان قدوة (فلاں قدوہ ہے) یعنی اس کی پیروی کی جاتی ہے اور اس کے افعال و اعمال کو نمونہ بنایا جاتا ہے[1]۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال لغوی معنی میں کرتے ہیں، اور جب نماز کے لئے استعمال کرتے ہیں تو اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: مقتدی کا افعال نماز میں امام کی پیروی کرنا یا مقتدی کا اپنی نماز کو امام کی نماز سے شریعت کی بیان کردہ شرائط کے ساتھ جوڑ دینا، فقہاء نے ان شرائط کی تفصیلات کتاب الصلاۃ میں جماعت کے باب میں بیان کی ہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ائتمام:

۲- ''ائتمام'' اقتداء کے معنی میں ہے، علامہ ابن عابدین کہتے ہیں: جب نمازی اپنی نماز کو امام کی نماز سے جوڑ دے تو اسے اقتداء اور ائتمام کی صفت حاصل ہو جاتی ہے، اور اس کے امام کو صفت امامت

(۱) المصباح المنیر و لسان العرب: مادہ (قدو)۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۹، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۴۹۔

حاصل ہوجاتی ہے[۱]۔

لفظ اقتداء کا استعمال فقہاء کے نزدیک ائتمام سے زیادہ عام ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اقتداء کا استعمال نماز وغیر نماز دونوں میں ہوتا ہے۔

ب- اتباع:

۳-لغت میں اتباع کے چند معانی ہیں: دوسرے کے پیچھے چلنا، جنازے کے ساتھ چلنا، حق کا مطالبہ کرنا۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: **"فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ"**[۲] (ہاں جس کسی کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی حاصل ہوجائے سو مطالبہ مناسب طریقہ سے کرنا چاہئے)۔ "اتباع" ائتمام کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: اتبع القرآن: یعنی اس نے قرآن کی پیروی کی اور اس کے احکام پر عمل کیا[۳]۔

فقہاء نے اس لفظ کو انہی معنوں میں استعمال کیا ہے اور اسی طرح فقہاء نے اس کو "دلیل سے ثابت شدہ قول کی طرف رجوع کرنے" کے معنی میں استعمال کیا ہے، اس معنی کے اعتبار سے اتباع، اقتداء سے زیادہ خاص ہے[۴]۔

ج- تأسی:

۴-لغت میں "تأسی" "اسوۃ" سے مشتق ہے جو قدوہ کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: **"تأسيت به وائتسيت"** یعنی میں نے اس کی پیروی کی، اس اعتبار سے تأسی "اقتداء" کے معنی میں ہے[۱]۔

"تأسی" کا ایک معنی "تعزی" یعنی خوب صبر کرنا ہے، اور "اقتداء" کا استعمال اکثر نماز کے سلسلہ میں ہوا کرتا ہے، اور "تأسی" کا استعمال اس کے علاوہ میں ہوتا ہے۔

د- تقلید:

۵-تقلید کہتے ہیں دوسرے کے قول کو بلاحجت ودلیل کے قبول کرنا[۲]۔

اقتداء کی اقسام:

۶-اقتداء کی چند قسمیں ہیں، ان میں ایک قسم ہے: مقتدی کا قیام، رکوع، سجود وغیرہ افعال نماز میں امام کی پیروی کرنا۔

دوسری قسم ہے نماز کے علاوہ میں اقتداء، تو یہ تأسی کے معنی میں ہے جیسا کہ امت کا نبی کریم ﷺ کے اقوال وافعال کی اقتداء کرنا اور آپ ﷺ کی سنتوں کی اتباع کرنا اور اس کے علاوہ بھی اقتداء کا مفہوم ہے جیسا کہ عنقریب یہ بحث آئے گی۔

اول: نماز میں اقتداء:

۷-نماز میں اقتداء کا مطلب ہے: مقتدی کا اپنی نماز کو امام کی نماز سے جوڑنا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اس صورت میں امام اور مقتدی کا ہونا لازم ہے اگرچہ مقتدی ایک ہی فرد ہو اور کم سے کم تعداد جس سے جماعت قائم ہوتی ہے (عیدین اور جمعہ کے علاوہ میں) دو ہے، یعنی امام کے ساتھ ایک مقتدی ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۷۸۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (تبع)۔

(۴) التقریر والتحبیر لابن الہمام ۳/۴۰۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/۲۳۹۔

---

(۱) المصباح المنیر ولسان العرب: مادہ (اسی)، تفسیر القرطبی ۱۸/۵۶۔

(۲) التعریفات للجرجانی، مسلم الثبوت ۲/۴۰۰۔

ہے: "الاثنان فما فوقهما جماعة"(۱) (دو یا اس سے زائد جو تعداد ہو وہ جماعت ہے)، اسی طرح نبی کریم ﷺ کا یہ عمل کہ آپ ﷺ نے تنہا حضرت ابن عباسؓ کو نماز پڑھائی (۲)۔

مقتدی ایک ہونے میں خواہ مرد ہو یا عورت یا سمجھ دار بچہ سب برابر ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مطلق دو کی تعداد کو جماعت قرار دیا ہے۔

جہاں تک مجنون اور غیر عاقل بچہ کی بات ہے تو ان دونوں کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں نماز کے اہل نہیں (۳)۔

اس کے علاوہ دوسری شرائط بھی ہیں جن کا امام اور مقتدی میں پایا جانا ضروری ہے، اسی طرح کچھ ایسے بھی حالات ہیں جن کا تعلق صرف مقتدی سے ہے، انہیں ہم ذیل میں بیان کر رہے ہیں:

امام کی شرائط:

۸- امام کے جملہ شرائط میں متفق علیہ شرط امام کا مسلمان اور عاقل ہونا ہے، اور جمہور علماء کے نزدیک بالغ ہونا بھی شرط امامت میں سے ہے، اسی طرح اگر مقتدی مرد ہوں تو امام کا مرد ہونا، مقتدی اگر تندرست ہوں تو امام کا اعذار (یعنی نکسیر پھوٹنے اور سلس البول) سے محفوظ ہونا، مقتدی اگر زبان کی لکنت سے محفوظ ہوں تو امام کا زبان کی بیماریوں (مثلاً ایک ہی حرف تا، یا فا، کو بار بار دہرانے) سے محفوظ ہونا بھی شرط ہے، اسی طرح شرائط نماز مثلاً طہارت اور ستر عورت وغیرہ کے فقدان سے محفوظ ہونا بھی شرط ہے (۱)، ان تمام کی تفصیلات اور بعض شرطوں کے سلسلہ میں ائمہ کے جو اختلافات ہیں وہ سب "امامت" کی اصطلاح میں مذکور ہیں۔

اقتداء کی شرائط:

الف-نیت:

۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اقتداء کی صحت کے لئے مقتدی کا امام کی اقتداء کی نیت کرنا شرط ہے، اس لئے کہ متابعت ایک ایسا عمل ہے جس میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے۔

اور نیت میں اعتبار دل کے اس عمل کا ہے جو ارادہ کے ساتھ ہو، حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک نیت کو لفظوں میں ادا کرنا مستحب ہے۔ یہی ایک قول حنابلہ کا بھی ہے، یہ لوگ اس کو حج پر قیاس کرتے ہیں لیکن ایک جماعت کا خیال ہے کہ لفظوں میں نیت کی ادائیگی بدعت ہے، اس لئے کہ یہ نبی کریم ﷺ اور نہ ہی صحابہ و تابعین میں سے کسی سے منقول ہے (۲)۔

نیت میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ تحریمہ سے متصل یا اس سے پہلے ہو اس شرط کے ساتھ کہ تحریمہ اور نیت کے درمیان کسی دوسری چیز کے ذریعہ فصل نہ ہو، اسی بناء پر اگر کوئی شخص تنہا تحریمہ باندھے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ) کے نزدیک نماز کے دوران اقتداء کی نیت درست نہ ہوگی (۳)۔

---

(۱) حدیث: "الاثنان فما فوقهما جماعة...." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے حافظ البوصیری نے الزوائد میں کہا ہے کہ اس روایت میں الربیع اور ان کے لڑکے دونوں ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "صلى النبي ﷺ بابن عباس وحده...." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۵۶، القلیوبی ۱/ ۲۲۰، کشاف القناع ۱/ ۴۵۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۶۸۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص/ ۱۵۷، ۱۵۸، المہذب ۱/ ۱۰۴، ۱۰۵، المغنی ۲/ ۵۰ تا ۵۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۷۰ تا ۴۹۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۵۸، المغنی ۱/ ۴۶۳، ۳/ ۴۹۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۳۳، ۲/ ۲۰۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۱، کشاف القناع ۱/ ۴۸۷ تا ۴۹۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۷۰ تا الشرح الصغیر ۱/ ۴۴۹، الدسوقی ۱/ ۳۳۸، المغنی

شافعیہ کہتے ہیں اور یہی ایک روایت حنابلہ سے بھی ہے کہ جو شخص تنہا تحریمہ باندھے اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے آپ کو دوسرے کا مقتدی بنادے اس طور پر کہ (اس کے نماز شروع کرنے کے بعد) جماعت قائم ہوجائے تو وہ دل سے ان کی نماز میں داخل ہونے کی نیت کرلے خواہ وہ ابتداء نماز میں ہو یا ایک سے زائد رکعتیں پڑھ چکا ہو[1]۔

مالکیہ کے نزدیک جمعہ اور دیگر تمام نمازوں میں مقتدی کے لئے نیت کی شرط میں کوئی فرق نہیں ہے، صحیح قول کے مطابق یہی رائے شافعیہ کی بھی ہے۔

ائمہ حنفیہ کے نزدیک نیز شافعیہ کے یہاں قول صحیح کے بالمقابل قول میں عیدین اور جمعہ میں نیت اقتداء کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ جمعہ کا قیام بغیر جماعت کے درست نہیں، چنانچہ جمعہ اور عیدین کی نیت کی صراحت کرلینے کی وجہ سے جماعت کی نیت کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی[2]۔

امام کے نام کی تعیین جیسے زید یا اس کی صفت کی تعیین جیسے حاضر یا اس کی طرف اشارہ واجب نہیں، صرف امام کی اقتداء کی نیت کافی ہو جائے گی، اور اگر اس کو متعین کرے اور غلطی کرجائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے اپنی نماز کو اس شخص کے ساتھ جوڑا ہے جس کی اقتداء کی نیت نہیں کی[3]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک اقتداء کے درست ہونے کے لئے یہ شرط نہیں کہ امام امامت کرنے کی نیت کرے، البتہ حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، حنفیہ عورتوں کی اقتداء کے درست ہونے کے لئے یہ

= ۲/۲۳۱، ۲۳۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۰، ۲۰۳، المغنی ۲/ ۲۳۲۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۵۸، الشرح الصغیر ۱/ ۴۲۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۸۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۵۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳، الدسوقی ۱/ ۳۳۷۔

شرط لگاتے ہیں کہ مرد امامت کی نیت کرے[1]۔ اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''امامت'' میں موجود ہے۔

ب- امام سے آگے نہ بڑھنا:

۱۰- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک اقتداء کے درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مقتدی کھڑے ہونے میں اپنے امام سے آگے نہ بڑھے، کیونکہ حدیث نبوی ہے: ''إنما جعل الإمام لیؤتم به''[2] (امام اس لئے بنایا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی جائے) حدیث میں ائتمام کا لفظ آیا ہے جس کے معنی اتباع و پیروی کے ہیں، اور جو شخص آگے بڑھ جائے وہ تابع اور پیروی کرنے والا نہیں، نیز اس لئے کہ جب وہ امام سے آگے بڑھ جائے گا تو اس پر امام کا حال مشتبہ ہوجائے گا، اور ہر وقت پیچھے دیکھنے کی ضرورت پڑے گی تاکہ امام کی متابعت کرے اور اس طرح اس کے لئے متابعت ممکن نہیں ہوگی۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ جب مقتدی کے لئے امام کی پیروی ممکن ہوجائے تو تقدم اقتداء کے لئے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اقتداء کی وجہ سے نماز میں متابعت واجب ہوتی ہے، اور جگہ نماز کا جزء نہیں ہے، مگر مستحب یہ ہے کہ امام مقتدی کے آگے ہو اور بلاضرورت امام سے آگے بڑھنا یا ان کے بالمقابل کھڑے ہونا مکروہ ہے[3]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۰۷، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۵۸، بلغۃ السالک ۱/ ■، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۴، المغنی ۲/ ۲۳۱۔

(۲) حدیث: ''إنما جعل الإمام......'' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۴۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ابن عابدین ۱/ ۳۵۰، الشرح الصغیر ۱/ ۱۵۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۴۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، اسنی المطالب ۱/ ۲۲۱، ۲۲۲، المغنی ۲/ ۲۱۴، کشاف القناع ۱/ ۴۸۵، ۴۸۶۔

کھڑے ہونے والے کے لئے آگے بڑھنے یا نہ بڑھنے میں ایڑی کا اعتبار ہے اور وہ قدم کا پچھلا حصہ ہے، ٹخنہ کا اعتبار نہیں ہے، اگر دونوں (امام ومقتدی) کی ایڑی برابر ہو اور مقتدی کے قدم کی لمبائی کی وجہ سے اس کی انگلی آگے بڑھ جائے تو کوئی حرج نہیں، اسی طرح اگر مقتدی طویل القامت ہو اور امام کے آگے سجدہ کرے اور مقتدی کی ایڑی حالت قیام میں امام سے آگے نہیں ہے تو نماز درست ہو جائے گی، البتہ اگر مقتدی کی ایڑی آگے ہو اور انگلیاں پیچھے ہوں تو یہ نقصان دہ ہے، اس سے مونڈھے کا آگے بڑھنا لازم آتا ہے، اور بیٹھنے والوں کے لئے آگے بڑھنے میں سرین کا اعتبار ہے اور سونے والوں کے لئے پہلو کا اعتبار ہوتا ہے[1]۔

۱۱ - اگر مقتدی ایک عورت ہو یا مرد ایک سے زائد ہوں تو وہ امام کے پیچھے کھڑے ہوں گے، اور اگر مقتدی ایک مرد ہو خواہ بچہ ہی ہو تو جمہور کے نزدیک امام کے دائیں پہلو میں اس کے برابر کھڑا ہوگا، شافعیہ اور محمد بن الحسن کے نزدیک مستحب ہے کہ امام سے تھوڑا پیچھے کھڑا ہو[2]۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت مرد کے محاذات میں آجائے تو مردوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، علامہ زیلعی حنفی کہتے ہیں کہ مطلق نماز (یعنی رکوع وسجود والی نماز) میں اگر قابل شہوت عورت مرد کے محاذات میں ایک ہی جگہ بلا کسی حائل کے کھڑی ہو جائے اور ان دونوں کی نماز ادائیگی اور تحریمہ کے اعتبار سے ایک ہو، اور امام نے عورت کی امامت کی نیت ابتداء ہی میں کر لی ہے تو مرد کی نماز باطل ہو جائے گی، عورت کی نہیں، کیوں کہ حدیث نبوی ہے: "أخروهن من حيث أخرهن الله"[3] (یعنی ان کو پیچھے رکھو اس لئے کہ اللہ نے ان کو پیچھے رکھا ہے)، یہ خطاب مرد کے لئے ہے، نہ کہ عورت کے لئے، اس لئے مرد فرض قیام کا تارک ہوگا، لہذا اسی کی نماز فاسد ہوگی، عورت کی نماز فاسد نہیں ہوگی[1]۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کہتے ہیں کہ عورت کا مردوں کے محاذات میں کھڑا ہونا مفسد نماز نہیں ہے، البتہ یہ مکروہ ہے، لہذا اگر عورت مردوں کی صف میں کھڑی ہو جائے تو نہ خود عورت کی نماز باطل ہوگی اور نہ ہی اس کے پاس والے اور نہ اس کے آگے اور نہ اس کے پیچھے کھڑے ہونے والے شخص کی نماز فاسد ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے وہ غیر نماز میں کھڑی ہو جائے، حدیث بالا میں جو عورتوں کو پیچھے کرنے کا حکم آیا ہے، پیچھے نہ کرنے کی صورت میں یہ حکم فساد کا تقاضا نہیں کرتا ہے[2]۔

کعبہ کے پاس مسجد حرام میں نماز پڑھنے میں اقتداء کی درستگی کے لئے جمہور علماء کے نزدیک یہ شرط ہے کہ مقتدی امام سے اس سمت میں آگے نہ ہو جس سمت میں دونوں نماز پڑھ رہے ہوں، البتہ مقتدی اگر امام سے اس سمت میں آگے بڑھ جائے جس سمت میں وہ دونوں نماز نہیں پڑھ رہے ہیں (یعنی جب دونوں کی سمت الگ الگ ہو اور مقتدی اپنی سمت میں آگے بڑھ جائے) تو بالاتفاق مضر نہیں[3]، مذکورہ بالا مسئلہ کی تفصیل اور اندرون کعبہ نماز پڑھنے کی کیفیت "صلاۃ الجماعۃ" اور "استقبال قبلہ" کی بحث میں ملے گی۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) فتح القدیر ۱/۳۰۷، مغنی المحتاج ۱/۲۴۶، الزیلعی ۱/۱۳۶۔

(۳) حدیث: "أخروهن من حيث أخرهن الله..." حضرت عبد اللہ بن مسعود پر موقوف ہے، عبد الرزاق نے اس کی روایت کی ہے (۳/۱۴۹ طبع المکتب

= الاسلامی)، ابن حجر نے فتح الباری (۱/۴۰۰ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

(۱) الزیلعی ۱/۱۳۸، فتح القدیر ۱/۳۱۲، ۳۱۳۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/۷۹، ۳۱، مغنی المحتاج ۱/۲۴۵، ۲۴۶، کشاف القناع ۱/۴۸۸۔

(۳) الزیلعی ۱/۱۳۶، مغنی المحتاج ۱/۲۴۶، قلیوبی ۱/۲۲۷، ۲۲۸، کشاف القناع ۱/۴۸۶، بلغۃ السالک ۱/۱۵۷۔

ج - مقتدی کی حالت امام سے زیادہ قوی نہ ہو:

۱۲ - اقتداء کے درست ہونے کے لئے جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک شرط یہ ہے کہ مقتدی کی حالت امام سے زیادہ قوی نہ ہو، چنانچہ قاری کا ان پڑھ کی اقتداء کرنا فرض پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، بالغ شخص کا فرض نماز میں بچہ کی اقتداء کرنا اور رکوع وسجود پر قدرت رکھنے والے کا رکوع وسجود سے عاجز شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح وسالم شخص کا معذور کی اقتداء کرنا مثلاً اس کو جس کو سلس البول کی شکایت ہو یا ستر پوش شخص کا ننگے شخص کی اقتداء کرنا درست نہیں ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے[1]۔

حنفیہ نے اس سلسلے میں ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ اصل یہ ہے کہ امام کی حالت اگر مقتدی کی حالت کے مشابہ یا اس سے بہتر ہو تو سب کی نماز درست ہوگی، اور اگر مقتدی کی حالت سے کم تر ہو تو امام کی نماز درست ہو جائے گی لیکن مقتدی کی نماز درست نہ ہوگی، البتہ اگر امام ان پڑھ ہو اور مقتدی پڑھنے پر قادر ہو یا امام گونگا ہو تو امام کی نماز بھی درست نہ ہوگی[2]، حنفیہ نے اس اصل (قاعدہ) پر بہت سے مسائل کو منطبق کرنے میں توسع اختیار کیا ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس قاعدہ پر منطبق مسائل میں قدرے اختلاف وتفصیل کے باوجود حنفیہ کی موافقت کی ہے، اور شافعیہ اکثر مسائل میں اس سلسلہ میں حنفیہ سے اختلاف رکھتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیلات امام اور مقتدی کی بحث میں آئیں گی۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۸۹، الہندیہ ۱/ ۸۵، ۸۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۳، کشاف القناع ۱/ ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۹۔

د - مقتدی اور امام دونوں کی نمازوں کا متحد ہونا:

۱۳ - اقتداء کے درست ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز سبب، شکل اور وصف کے اعتبار سے متحد ہو، اس لئے کہ اقتداء تحریمہ پر تحریمہ کی بنا رکھنا ہے، لہذا مقتدی اسی چیز پر اپنا تحریمہ باندھے گا جس پر امام نے تحریمہ باندھا ہے، پس ہر وہ چیز جس کے لئے امام کا تحریمہ قائم کیا گیا ہو مقتدی کا اس پر اپنے تحریمہ کی بنا رکھنا جائز ہے، اسی بناپر ظہر پڑھنے والے کی نماز عصر یا دوسری نماز پڑھنے والے کے پیچھے درست نہیں ہے، اور نہ اس کے برعکس درست ہے، اسی طرح ظہر کی قضا پڑھنے والے کی نماز ظہر کی ادا پڑھنے والے کے پیچھے، اور دو دن کی الگ الگ ظہر پڑھنے والے کی نماز درست نہیں ہے، مثلاً گذشتہ سنیچر کی نماز ظہر پڑھنے والا اتوار کی نماز ظہر پڑھنے والے کے پیچھے پڑھے تو یہ نماز درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اقتداء درست ہونے کے لئے عین نماز، صفت نماز اور وقت نماز میں اتحاد ضروری ہے، یہ مسئلہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اس حدیث نبوی ﷺ کی بنا پر ہے: "**إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه**"[1] (امام اس لئے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا تم لوگ اس کی مخالفت نہ کرو)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ صحت اقتداء کی شرطوں میں یہ ہے کہ امام ومقتدی دونوں کی نمازیں ظاہری افعال میں موافق ہوں، دونوں کی نماز کا متحد ہونا شرط نہیں ہے، اسی بناء پر ادا نماز پڑھنے والے شخص کا قضاء پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، اور فرض پڑھنے والے کا

(۱) البدائع ۱/ ۱۳۸، ابن عابدین ۱/ ۳۷۰، ۳۹۶، الہندیہ ۱/ ۸۵، الدسوقی ۱/ ۳۳۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۰، کشاف القناع ۱/ ۴۸۴، ۴۸۵، اور حدیث مذکور کی تخریج (فقرہ/ ۱۱) میں گذر چکی۔

نفل پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، ظہر پڑھنے والے کا عصر پڑھنے والے کی اقتداء کرنا اور اس کے برعکس یعنی قضاء پڑھنے والے کا ادا پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، نفل پڑھنے والے کا فرض پڑھنے والے کی اقتداء کرنا، عصر پڑھنے والے کا ظہر پڑھنے والے کی اقتداء کرنا درست ہے، کیوں کہ نماز میں ظاہری افعال موافق ہیں اگر چہ نیتیں مختلف ہیں۔

اسی طرح ظہر اور عصر پڑھنے والا فجر اور مغرب پڑھنے والے کی اقتداء کر سکتا ہے، راجح قول کے مطابق شافعیہ کے یہاں فجر کی نماز پڑھنے والا ظہر پڑھنے والے کی اقتداء کر سکتا ہے، لیکن اس وقت مقتدی کو مفارقت اور علاحدگی کی نیت سے نماز سے نکلنا ہوگا، یا انتظار کرنا ہوگا تاکہ امام کے ساتھ سلام پھیرے اور یہی افضل ہے[1] لیکن اس صورت میں تنہا نماز پڑھنا اولی ہے۔

امام و مقتدی کا فعل مختلف ہو مثلاً فرض اور کسوف کی نماز یا نماز جنازہ تو صحیح قول کے مطابق اقتداء کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں نظم کی مخالفت ہے اور اس کے ساتھ متابعت متعذر ہے[2]۔

رہا مسئلہ نفل پڑھنے والے شخص کا فرض پڑھنے والے کی اقتداء کا تو یہ تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے[3]۔

ھ- مقتدی اور امام کے درمیان فصل کا نہ ہونا:

۱۴ – اقتداء درست ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مقتدی اور امام کے درمیان کوئی بڑا فاصلہ نہ ہو۔

یہ شرط تمام فقہاء مذاہب کے نزدیک فی الجملہ متفق علیہ ہے، البتہ فقہاء کے درمیان بعض فروع و جزئیات اور تفصیلات میں قدرے اختلاف ہے جیسا کہ ذیل میں آ رہا ہے:

بعد مسافت:

۱۵ – امام اور مقتدی کے درمیان جو مسافت کا تعلق ہے جمہور فقہاء نے اس میں مسجد اور غیر مسجد میں فرق کیا ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جب مقتدی امام کو دیکھ رہا ہو یا اس کے پیچھے ہو یا تکبیر سن رہا ہو اور امام اور مقتدی دونوں ایک ہی مسجد میں ہوں تو اقتداء درست ہو جائے گی، گو کہ مسافت زیادہ ہو[1] لیکن اگر مسجد کے باہر ہو تو حنفیہ کے نزدیک اگر مسافت دو صفوں کے بقدر ہو تو اقتداء درست نہ ہوگی، سوائے عیدین کی نماز کے (کہ ان میں دو صفوں کی دوری معتبر نہیں)۔ نماز جنازہ میں دوری کے متعلق خود حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے[2] شافعیہ کے نزدیک خارج مسجد میں اگر مسافت تین سو ہاتھ سے زیادہ نہیں ہے تو اقتداء درست ہو جائے گی[3] حنابلہ کے نزدیک خارج مسجد کی اقتداء کے درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مقتدی یا تو امام کو یا اس کو جو امام کے پیچھے ہو دیکھ رہا ہو، اور اگر مقتدی ان دونوں میں کسی کو نہ دیکھ رہا ہو تو اقتداء درست نہ ہوگی اگر چہ وہ تکبیر سن رہا ہو اور خواہ مسافت جو بھی ہو[4]۔

مالکیہ مسجد و غیر مسجد، اسی طرح قرب مسافت اور بعد مسافت میں فرق نہیں کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جب امام یا مقتدی کا دیکھنا یا امام کی آواز سننا ممکن ہو گو کہ کسی سنانے والے کے ذریعہ ہو تو اقتداء

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، نہایۃ المحتاج ۲/۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۱۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) ابن عابدین ۱/۳۷۰، الدسوقی ۱/۳۳۹، کشاف القناع ۱/۴۸۳، مغنی المحتاج ۱/۲۵۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۸۸، مغنی المحتاج ۱/۲۴۸، کشاف القناع ۱/۴۹۱۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۸۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۴۹۔
(۴) کشاف القناع ۱/۴۹۱۔

درست ہوگی[1]۔

کسی حائل کا پایا جانا:

اس کی چند صورتیں ہیں:

۱۶- پہلی صورت:

اگر مقتدی اور امام کے درمیان ایک بڑی نہر ہو جس میں کشتیاں چلتی ہوں، (حنفیہ کے نزدیک چھوٹی کشتی ہی کیوں نہ ہو) تو اقتداء درست نہ ہوگی، یہ مسئلہ تمام مسالک فقہ میں متفق علیہ ہے، اگرچہ نہر کی بڑی یا چھوٹی ہونے کی حد بیان کرنے میں اختلاف ہے، حنفیہ و حنابلہ کہتے ہیں کہ نہر صغیر وہ ہے جس میں کشتیاں نہ چلتی ہوں، مالکیہ کہتے ہیں کہ نہر صغیر وہ ہے جو امام یا بعض مقتدیوں کی آواز سننے سے مانع نہ ہو یا ان دونوں کے افعال و حرکات دیکھنے میں رکاوٹ نہ ہو، شافعیہ کہتے ہیں کہ نہر صغیر وہ ہے جس میں ایک طرف سے دوسری طرف کود کر یا اس میں چل کر جانا ممکن ہو اور تیرنے کی ضرورت نہ پڑے، اور شافعیہ کے یہاں قول صحیح کے مطابق اس نہر کے حکم میں وہ نہر بھی ہے جس میں تیرنے کی ضرورت ہو[2]۔

۱۷- دوسری صورت:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک ایسا کھلا راستہ جو آر پار ہو، جس میں کوئی گاڑی چل سکے اور اس میں صفیں ایک دوسرے سے متصل نہ ہوں اقتداء سے مانع ہوگا[1]، حنفیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر راستہ پر ایک مقتدی ہو تو اس سے اتصال ثابت نہ ہوگا، اور اگر تین ہوں تو اتصال ثابت ہو جائے گا، البتہ دو کے سلسلہ میں اختلاف ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک وہ راستہ مضر نہیں جو مقتدی کے لئے امام یا بعض مقتدیوں کی آواز سننے سے یا ان میں سے کسی ایک کے فعل کو دیکھنے سے مانع نہ ہو، شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے، اسی وجہ سے ان حضرات نے بازار والوں کو جماعت کی نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے اگرچہ مقتدیوں اور ان کے امام کے درمیان راستے فاصل ہوں، شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ ایسے راستے اقتداء سے مانع ہیں، اس لئے کہ کبھی کبھی راستوں میں بھیڑ ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے امام کی حالت معلوم ہونا مشکل ہو جاتا ہے[3]۔

اس کے ساتھ اکثر فقہاء نے جمعہ، عیدین اور صلاۃ خوف اور ان جیسی نمازوں کے لئے راستہ کے فصل کو مانع نہیں سمجھا ہے بلکہ اجازت دی ہے، تفصیلات اپنے اپنے مقام پر موجود ہیں۔

۱۸- تیسری صورت:

حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے اور یہی ایک روایت حنابلہ سے بھی منقول ہے کہ اگر امام اور مقتدی کے درمیان کوئی بڑی دیوار یا بند دروازہ حائل ہو اور مقتدی اگر امام تک پہنچنا چاہے تو پہنچنے میں رکاوٹ ہو تو اس صورت میں اقتداء درست نہ ہوگی، البتہ اگر دیوار چھوٹی ہو جو امام تک پہنچنے میں مانع نہ ہو یا بڑی دیوار ہو لیکن اس میں سوراخ ہو جس کے ذریعہ امام کو دیکھنے یا اس کی آواز سننے کی وجہ سے امام کا حال مقتدی پر مشتبہ نہ ہو تو اقتداء درست ہوگی، اس لئے کہ

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۳۷۔ سننے والے سے مراد مبلغ و مکبر ہے جو موجود امام کی آواز کو پہنچاتا ہے، لہذا مائکروفون کے ذریعہ سنی جانے والی آواز کی اقتداء اس کے تحت نہیں آتی، اس لئے کہ امام و مقتدی ایک جگہ اور ایک دوسرے کے سامنے نہیں ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۹۳، کشاف القناع ۱/ ۴۹۲، الدسوقی ۱/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۹۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۳، مراقی الفلاح ص ۱۵۹، ۱۶۰، کشاف القناع ۱/ ۴۹۲۔

(۲) الہندیہ ۱/ ۸۷۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۹۔

مروی ہے: "أن النبي ﷺ کان یصلی فی حجرۃ عائشۃ رضی اللہ عنہا والناس فی المسجد یصلون بصلاتہ"[1] (نبی کریم ﷺ حضرت عائشہؓ کے حجرہ میں نماز پڑھا کرتے تھے اور لوگ مسجد میں آپ ﷺ کی نماز کی اقتداء کرتے تھے)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر ایسی چیز حائل ہو جو گذرنے سے مانع تو ہو لیکن دیکھنے سے مانع نہ ہو جیسے کھڑکی یا دیکھنے سے مانع ہو لیکن گذرنے سے مانع نہ ہو جیسے بند کیا ہوا دروازہ اس صورت میں دو رائیں ہیں، (یعنی ایک رائے یہ ہے کہ اقتداء درست ہے دوسری یہ ہے کہ اقتداء درست نہیں ہے)۔

اسی بنیاد پر ان رہائشگاہوں میں اقتداء درست ہے جو مسجد حرام سے متصل ہیں اور ان کے دروازے مسجد حرام کے باہر ہیں، اگر دیکھنے وسننے کی وجہ سے امام کا حال مشتبہ نہ ہوتا ہو بلکہ محض دیوار خلل انداز ہو، اس مسئلہ کی نظیر وہ ہے جس کو شمس الائمہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر کی چھت پر نماز پڑھے وہ گھر مسجد سے متصل ہو یا اپنے گھر میں نماز پڑھے جو مسجد کے بازو میں ہو اور اس کے اور مسجد کے درمیان کوئی دیوار ہو، اور اس امام کی اقتداء کرے جو مسجد میں ہو، اور وہ امام کی یا مکبر کی تکبیر سن رہا ہو تو اس کی نماز درست ہوگی اسی طرح گھر کی چھت پر کھڑا ہونے والا اس شخص کی اقتداء کرے جو گھر کے اندر ہو اور اس پر امام کا حال مخفی نہ ہو تو اقتداء درست ہوگی[2]۔

مالکیہ نے دیوار بڑی یا چھوٹی ہونے میں فرق نہیں کیا ہے اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر امام یا بعض مقتدیوں کی آواز سننے یا ان میں سے کسی کے فعل دیکھنے سے مانع نہ

(۱) حدیث: "کان النبي ﷺ یصلي في حجرۃ عائشۃ..." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۷، مراقی الفلاح ص ۱۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۰، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۴۳، ۲۴۴۔

ہو تو اقتداء درست ہے[1]۔

و- جگہ کا متحد ہونا:

۱۹- اقتداء درست ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ مقتدی اور امام ایک جگہ میں ہوں، اس لئے کہ اقتداء کے مقاصد میں ایک مقصد یہ ہے کہ ایک جگہ پوری جماعت اکٹھا ہو جیسا کہ گذرے ہوئے زمانوں میں جماعتوں کا طریقہ رہا ہے، اور یہ ایک حقیقت ہے کہ عبادات کی بنیاد اتباع کی رعایت پر ہے، لہذا اس کی شرط لگائی جائے گی تاکہ شعار کا اظہار ہو[2]، اس شرط کی تطبیق میں فقہاء نے بڑی تفصیلات بیان کی ہیں اور بعض جزئیات میں اختلافات بھی ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلا جزئیہ مختلف عمارتیں:

۲۰- الگ الگ مکانات سے متعلق بحث گذر چکی ہے۔

دوسرا جزئیہ مختلف کشتیوں میں اقتداء:

۲۱- حنفیہ اور حنابلہ کا قول مختار یہ ہے کہ اقتداء درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ مقتدی ایک ایسی الگ کشتی میں نہ ہوں جو امام کی کشتی سے متصل نہ ہو، اس لئے کہ جگہ الگ الگ ہے، لیکن اگر دونوں کشتیاں متصل ہوں تو فضا دونوں کے متحد ہونے کی وجہ سے بالاتفاق اقتداء جائز ہوگی۔ اقتران سے مراد دونوں کشتیوں کا ایک دوسرے سے ملنا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد دونوں کو باندھنا ہے[3]۔

مالکیہ نے قدرے توسع اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ کشتیاں جو

(۱) الإنصاف ۲/ ۲۹۵، ۲۹۷، الدسوقی ۱/ ۳۳۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۸۔

(۳) مراقی الفلاح ص ۱۶۰، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۶۴۔

ایک دوسرے سے قریب ہوں ان میں اقتداء جائز ہے، دو کشتیوں کا ایک کا دوسرے سے ملنا یا باندھنا ضروری نہیں قرار دیا ہے، مالکیہ نے مسافت کی بھی کوئی تحدید نہیں کی ہے، اور کہا ہے کہ بندرگاہ میں جب کشتیاں ایک دوسرے سے قریب ہوں تو کشتی والوں کے لئے ایک ہی امام کی اقتداء جائز ہے، اس طور پر کہ مقتدی حضرات دوسری کشتیوں سے امام کی آواز یا امام کے ساتھ امام کی کشتی میں جو مقتدی ہوں ان کی آواز کو سنیں یا امام کے افعال اور حرکات و سکنات یا امام کی کشتی میں جو مقتدی ہوں ان کے افعال کو دیکھ رہے ہوں، اسی طرح مشہور قول کے مطابق اس صورت میں بھی اقتداء درست ہوگی جب کہ کشتیاں چل رہی ہوں، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کشتیاں ہوا وغیرہ سے محفوظ ہوں گی جو عام طور پر کشتیوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیتی ہیں۔

البتہ ان (مالکیہ) حضرات نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ مستحب یہ ہے کہ امام اس کشتی پر ہو جو بجانب قبلہ ہو[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر امام اور مقتدی دونوں الگ الگ کشتی پر ہوں تو ان میں ایک کا دوسرے کی اقتداء کرنا درست ہے، اگرچہ دونوں کشتیاں کھلی نہ ہوں اور نہ ہی ایک دوسرے سے بندھی ہوئی ہوں، صرف شرط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تین سو ہاتھ سے زیادہ مسافت نہ ہو اور نہ ہی کوئی چیز حائل ہو بلکہ دونوں کے درمیان صرف پانی ہو اور یہ پانی ایسے ہی مانا جائے گا جیسے دو چھتوں کے درمیان نہر ہو[2]، مطلب یہ ہے کہ تیر کر پار کرنا ممکن ہو اور دونوں کشتیوں میں اتصال اور باندھے جانے کی کوئی شرط نہیں ہے، برخلاف حنفیہ اور حنابلہ کے کہ انھوں نے دونوں کشتیوں میں اتصال اور باندھنے کی شرط بھی ہے۔

تیسرا جزئیہ–مقتدی کی جگہ کا امام سے بلند ہونا یا اس کے برعکس ہونا:

۲۲– حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتدی کی جگہ کا امام کی جگہ سے بلند ہونا درست ہے اگرچہ مقتدی چھت ہی پر کیوں نہ ہوں، نماز جمعہ کے علاوہ دیگر نمازوں سے متعلق مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، یہی وجہ ہے کہ مسجد کی چھت پر نماز پڑھنے والوں کا مسجد کے اندر نماز پڑھنے والے امام کی اقتداء کرنا درست اس لئے ہے کہ متابعت ممکن ہے، البتہ امام کی جگہ کا مقتدی کی جگہ سے بلند ہونا مکروہ ہے[1]۔

شافعیہ امام اور مقتدی کی جگہ کے بلند ہونے میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، البتہ یہ شرط بیان کرتے ہیں کہ مقتدی کے بدن کا بعض حصہ امام کے بدن کے بعض حصہ کے بالمقابل ہو، اس میں اعتبار اس قد کا ہوگا جو عام طور پر پایا جاتا ہو، امام نووی کہتے ہیں کہ اگر ایک سطح کی جگہ پر امام اور مقتدی کا کھڑا ہونا ممکن ہو تو ایسی صورت میں امام کی جگہ کا مقتدی کی جگہ سے یا مقتدی کی جگہ کا امام کی جگہ سے بلند ہونا مکروہ ہے، مگر نماز سے متعلق اگر کوئی ضرورت ہو تو گنجائش ہے، جیسے مقتدیوں تک امام کی آواز پہنچانا، مقتدیوں کو نماز کی کیفیت بتانا، کسی اونچی جگہ کھڑے ہونے پر موقوف ہو تو اس غرض سے نماز کی مصلحت کو مقدم رکھتے ہوئے ان دونوں (امام و مؤذن) کا اونچی جگہ پر ہونا مستحب ہے[2]۔

مذکورہ بالا بحث مکان وغیرہ سے متعلق ہے۔

لیکن اگر ایسا پہاڑ ہو جس پر چڑھنا ممکن ہو مثلاً صفا یا مروہ یا جبل

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۸۱، الدسوقی ۱/ ۳۳۶۔
(۲) القلیوبی ۱/ ۲۴۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۴، ۳۹۵، الدسوقی ۱/ ۳۳۶، المغنی ۲/ ۲۰۶، ۲۰۹۔
(۲) القلیوبی ۱/ ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۹۸۔

ہوتیں تو اس میں تین سو ہاتھ کی مسافت کا اعتبار ہوگا، پس اگر مقتدی کی جگہ امام کی جگہ سے بلند ہوتو پہاڑ کی اونچائی پر بھی اقتداء درست ہے۔

ز- امام اور مقتدی کے درمیان عورت کا نہ ہونا:

۲۳- جمہور فقہاء کے نزدیک اقتداء درست ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ امام اور مقتدی کے درمیان عورت نہ ہو، اگر کوئی عورت مردوں کی صف میں کھڑی ہو جائے تو یہ مکروہ ہے، کیونکہ نہ عورت کی نماز باطل ہوگی اور نہ اس کی جو عورت سے متصل ہو یا اس کے پیچھے ہو، اس لئے کہ نماز کے بغیر کھڑی ہو جائے تو مرد کی نماز باطل نہیں ہوگی، اسی طرح یہ نماز میں بھی باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ روایت سے یہ ثابت ہے کہ "**إن عائشة رضي الله عنها كانت تعترض بين يدي رسول الله ﷺ نائمة وهو يصلي**" (حضرت عائشہؓ سونے کی حالت میں حضور ﷺ کے سامنے رہتی تھیں اور آپ ﷺ نماز پڑھتے رہتے تھے) اور ممانعت اور نہی کراہت کے درجہ کی ہے، یہی وجہ ہے کہ خود عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، پس جو اس سے متصل ہو اس کی نماز بدرجہ اولی فاسد نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک پوری صف صرف عورتوں ہی کی ہو تو ان کے پیچھے جو مرد ہوں گے ان کی اقتداء میں عورتوں کی صف مانع نہ ہوگی[1]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ صحت اقتداء کے لئے یہ شرط ہے کہ مقتدی اور امام کے درمیان بلا حائل بقدر ایک ہاتھ عورتوں کی صف نہ ہو، یہی بات حنابلہ میں ابوبکر نے بھی کہی ہے، صف سے مراد حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ تین سے زائد افراد ہوں، ایک روایت میں ہے کہ صف سے مراد تین افراد ہیں، اسی بنیاد پر حنفیہ نے کہا ہے کہ:

(۱) ایک عورت تین مردوں کی نماز کو فاسد کر دیتی ہے، ایک جو اس کے دائیں پہلو میں ہو، دوسرے جو اس کے بائیں پہلو میں ہو اور تیسرے جو اس کے پیچھے ہو ان سے زیادہ کی نماز فاسد نہیں کرتی۔

(۲) دو عورتیں چار مردوں کی نماز فاسد کر دیتی ہیں، ایک جو ان دونوں کے دائیں ہو دوسرے جو ان دونوں کے بائیں ہو اور ان دو کی نماز جو ان دونوں کے پیچھے ہوں۔

(۳) اگر تین عورتیں ہوں تو اپنے دائیں پہلو کے ایک مرد اور بائیں پہلو کے بھی ایک مرد اور آخری صف تک تین تین مردوں کی نماز کو فاسد کر دیتی ہیں، مذکورہ تفصیلات ظاہر الروایہ میں ہیں، البتہ اس روایت کے مطابق جس میں تین عدد ایک صف کے قائم مقام ہے اس کی رو سے پیچھے جتنی صفیں ہوں گی سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ "ثلاث" کا عدد مکمل جمع کے لئے آتا ہے، امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ دو عدد بھی تین عدد کے قائم مقام ہے، اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ تین عدد دو کے برابر ہے[1]۔

ح- امام کے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کا علم:

۲۴- اقتداء کی شرطوں میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقتدی امام کے انتقالات سے آگاہ ہوں خواہ سن کر ہوں یا امام یا بعض مقتدیوں کو دیکھ کر، تا کہ مقتدی پر امام کی حالت مشتبہ نہ ہو جائے، اور اس کی وجہ

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۷۰، الدسوقی ۱/ ۳۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، ۲۴۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۰۳، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸۔
اور حدیث "اعتراض عائشة..." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۸، ابن عابدین ۱/ ۳۸۳، الزیلعی ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

سے متابعت ممکن نہ ہو سکے، لہذا اگر مقتدی اپنے امام کے ظاہری افعال جیسے رکوع وسجود سے آگاہ نہ ہو یا اس پر امام کی حالت مشتبہ ہوجائے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اقتداء امام ہی سے متابعت کا اور عدم علم یا اشتباہ کی صورت میں متابعت ممکن نہیں، یہ شرط تمام فقہاء کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ ہے[1]۔

حنفیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اسی طرح یہ ضروری ہے کہ مقتدی کو نماز سے فارغ ہونے سے پہلے یا اس کے بعد اپنے امام کے مسافر یا مقیم ہونے کا علم ہو اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ مصر یا گاؤں میں چار رکعت والی نماز دو رکعت پڑھے[2]۔

یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حنابلہ مسجد سے باہر شخص آواز سننے سے اقتداء کو جائز نہیں قرار دیتے بلکہ اپنی ایک روایت میں یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ مقتدی امام یا بعض مقتدیوں کے افعال کو دیکھے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ان عورتوں سے جو ان کے حجرہ میں نماز پڑھا کرتی تھیں فرمایا تھا کہ تم سب امام کی نماز کی اقتداء نہ کرو، اس لئے کہ تم امام سے پیچھے پردہ میں ہو، دوسری بات یہ ہے کہ اس صورت میں امام کی متابعت عام طور پر مشکل ہے، البتہ دوسری روایت کے مطابق حنابلہ امام کے انتقالات کو سن کر یا دیکھ کر علم پر اکتفاء کرتے ہیں[3]۔

ط- امام کی نماز کا صحیح ہونا:

۲۵- اقتداء درست ہونے کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ امام کی نماز درست ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر امام کی نماز کا فساد معلوم ہو واضح ہو

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۰، الدسوقی ۱/ ۳۳۱، الحطاب ۲/ ۱۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۹۱، کشاف القناع ۱/ ۴۹۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۷۰۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۹۳۔

جائے تو اقتداء درست نہ ہوگی، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام کی نماز کا فساد اس کے فسق یا مدت مسح کے اختتام کو بھول جانے یا حدث کے پائے جانے یا کسی دوسری وجہ سے ظاہر ہوجائے تو مقتدی کی نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ بناء ہی صحیح نہیں ہوئی، اسی طرح امام کا گمان ہو کہ نماز درست ہے اور مقتدی کا گمان یہ ہو کہ نماز فاسد ہے تو ایسی صورت میں بھی نماز فاسد ہوگی، کیونکہ مقتدی کے گمان کے مطابق اس کی بناء فاسد پر ہو رہی ہے[1]۔

یہاں فسق سے مراد وہ فسق ہے جو کسی رکن یا شرط میں مخل ہو جیسے کوئی نشہ کی حالت میں نماز پڑھے یا عمداً حالت حدث میں نماز ادا کرے، رہا عقیدے کا فسق یا محرمات کے ارتکاب کا مسئلہ تو یہ مختلف فیہ ہے، امام احمدؒ نے اس میں شدت اختیار کی ہے اور فرمایا ہے کہ اگر امام اپنی بدعت کی طرف بلاتا ہو اور مقتدی کو اس کی خبر ہو تو مقتدی پر نماز کا اعادہ واجب ہے، گو کہ اس کو اس بات کا علم بعد نماز ہی ہوا ہو، حنابلہ کے یہاں یہی قول معتبر وراجح ہے، لیکن وہ امام جو اپنی بدعت کا داعی نہ ہو اور اس کا ظاہر حال پوشیدہ ہو تو (قول) ظاہر یہ ہے کہ مقتدی پر اعادہ لازم نہیں ہے، مگر ایک روایت میں ہے کہ اس صورت میں بھی اعادہ واجب ہے۔

اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ فاسق کے پیچھے نماز مکروہ تو ہے مگر اعادہ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "صلوا خلف من قال لا إله إلا الله" (یعنی اس شخص کے پیچھے نماز پڑھو جو کلمہ گو ہو)، دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ حجاج کے پیچھے اور حضرت حسنؓ وحضرت حسینؓ مروان اور ولید بن عقبہ کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے[2]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۰۔

(۲) شرح الدردیر ۱/ ۳۲۶، ۳۲۷، المغنی ۲/ ۱۸۵، ۱۸۸۔

مالکیہ نے تقریباً اسی طرح کی باتیں کہی ہیں، وہ کہتے ہیں: نماز بعد یا نماز کے دوران یہ ظاہر ہوجائے کہ امام کافر یا عورت یا مجنون یا فاسق تھا (فسق کے مسئلہ میں اختلاف کی رعایت کے ساتھ) یا یہ ظاہر ہوجائے کہ وہ محدث ہے، اگر قصداً حدث کرے یا مقتدی کو اس کے حدث کا علم دوران نماز یا اس سے قبل ہوگیا یا جاننے کے بعد اس کی اقتداء کی اگر چہ بھول کر اقتداء کی ہو تو ان تمام صورتوں میں اس کی اقتداء درست نہیں ہوگی [1]۔

شافعیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ جس کی نماز کے باطل ہونے کا علم ہو جائے اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، مثلاً اس شخص کی اقتداء درست نہیں ہے جس کے کفر یا حدث یا کپڑے کی نجاست کا علم ہوجائے، اس لئے کہ یہ نماز ہی میں نہیں ہے تو اس کی اقتداء کیسے کی جائے گی، اسی طرح ایسے امام کی اقتداء بھی درست نہیں ہے جس کے بارے میں مقتدی کو یقین ہو کہ اس کی نماز باطل ہے [2]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ کافر کی اقتداء درست نہیں ہے اگر چہ اس کا کفر ایک ایسی بدعت کی وجہ سے ہو جو کفر کو مستلزم ہو، اور وہ اپنے کفر کو پوشیدہ رکھے، مقتدی کو اس کی خبر نہ ہو پھر بعد میں یہ ظاہر ہو، اسی طرح اس امام کی اقتداء درست نہ ہوگی جس کے کفر یا حدث کا مقتدی کو گمان ہو، اگر چہ بعد میں اس گمان کے خلاف ظاہر ہو اور مقتدی پر نماز کا اعادہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کو امام کی نماز کے بطلان کا اعتقاد ہے [3]لیکن مالکیہ کا خیال ہے کہ اگر مقتدی کو نماز کے بعد اپنے امام کے حدث کا علم ہو تو نماز باطل نہ ہوگی [1]۔

جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مقتدی نے امام کی اقتداء اسے مسلمان سمجھتے ہوئے کی پھر نماز کے بعد معلوم ہوا کہ امام کافر تھا تو مقتدی کی نماز متاثر نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس نماز کی صحت کا عقیدہ رکھتا تھا [2]، اگر امام سے خطا ہوجائے یا بھول جائے تو اس کی وجہ سے مقتدی ماخوذ نہیں ہوگا، جیسا کہ صحیح بخاری اور دیگر کتب حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أئمتكم يصلون لكم ولهم، فإن أصابوا فلكم ولهم، وإن أخطئوا فلكم وعليهم" (تمہارے ائمہ نماز اپنے لئے اور تمہارے لئے یعنی دونوں کے لئے ادا کرتے ہیں پس اگر وہ درستگی پر ہوں تو تم کو اور ان کو دونوں کو ثواب ملے گا، لیکن اگر وہ غلطی کر جائیں تو تم کو ثواب ملے گا (اور نماز درست ہوگی مگر ان پر وبال ہوگا) اور ان کی نماز نہیں ہوگی)،

امام کی خطا کو نبی کریم ﷺ نے خود امام کی خطا قرار دیا ہے اور مقتدیوں کو اس سے بری الذمہ قرار دیا ہے، حضرت عمرؓ و دیگر صحابہ کرام نے بھول کر حالت جنابت میں نماز پڑھا دی تو انہوں نے خود نماز لوٹائی، مقتدیوں کو نماز لوٹانے کا حکم نہیں فرمایا، جمہور علماء یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور مشہور قول کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک یہی ہے۔

اسی طرح اگر امام نے ایسا عمل کیا جو اس کے نزدیک جائز ہے، لیکن مقتدی کے نزدیک وہ نماز کو باطل کر دینے والا عمل تھا، مثلاً امام پچھنا لگوائے اور نماز پڑھے اور وضو نہ کرے یا اپنی شرمگاہ کو (وضو کی حالت میں) ہاتھ لگائے یا بسم اللہ کو ترک کر دے اور امام کا خیال ہو کہ اس کی نماز اس سب کے باوجود درست ہے، اور مقتدی کا خیال ہو کہ

= حدیث "صلوا خلف من قال لا إله إلا الله..." کی روایت دار قطنی (۵۶/۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص (۳۵/۲ طبع دار المحاسن) میں اس کو ضعیف کہا ہے حضرت ابن عمر کے اثر "أنه كان يصلي خلف الحجاج" کی روایت ابن ابی شیبہ (۳۷۸/۲ طبع الدار السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) جواہر الاکلیل ۷۸/۱، الدسوقی ۳۲۶/۱، ۳۲۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲۳۷/۱۔

(۳) کشاف القناع ۴۷۵/۱، ۴۷۶۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳۲۷/۱۔

(۲) کشاف القناع ۴۷۵/۱۔

ان وجوہ کے ساتھ نماز صحیح نہیں ہے تو اس صورت میں جمہور علماء مقتدی کی نماز کو صحیح اور درست قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب اور امام احمد بن حنبلؒ کی ظاہر روایت ہے، اور یہی صریح روایت ہے اور مذہب شافعی کے دو قول میں سے ایک قول بھی ہے، قفال اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے یہی قول اختیار کیا ہے[1]۔

امام احمد بن حنبلؒ نے اس نظریہ کے لئے اس سے استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرامؓ فروعی مسائل میں اختلاف رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے، اور اختلافی مسائل میں مجتہد یا تو صحیح نتیجہ تک پہنچے گا تو اس کے لئے دو اجر ہیں: ایک اجتہاد کا، دوسرا صحیح نتیجہ تک پہنچنے کا، یا مجتہد سے غلطی ہوگی تو اس کو ایک اجر صرف اجتہاد کا ملے گا، لیکن خطاء کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا[2]۔

مقتدی کے احوال:

۲۶- مقتدی یا تو مدرک ہوگا یا مسبوق یا لاحق۔

مدرک: وہ شخص ہے جو نماز کی تمام رکعات کو امام کے ساتھ پڑھے یعنی امام کے ساتھ تمام رکعات کو پائے خواہ امام کے ساتھ تحریمہ پائے یا پہلی رکعت کے کسی جز یا رکوع کے کسی جز میں شامل ہو جائے یہاں تک کہ قعدہ اخیرہ میں بیٹھے (یعنی پہلی رکعت سے نماز میں داخل ہوکر قعدہ اخیرہ تک پہنچ جائے) خواہ وہ امام کے ساتھ سلام پھیرے یا امام سے پہلے[3]۔

مدرک امام کے افعال و اقوال کی پیروی کرتا ہے، سوائے خاص مواقع کے جو کیفیت اقتداء کی بحث میں بیان کئے جائیں گے۔

(۱) مجموع فتاوی شیخ الاسلام ۲۳/ ۳۵۲، ۳۷۲ س

حدیث: "أیمنکم یصلون لکم...." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۹۰، ۱۹۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۹۹۔

۲۷- مسبوق: وہ شخص ہے جس کے نماز میں شامل ہونے سے پہلے امام تمام رکعتیں پوری کر چکا ہو، اس طور پر کہ وہ امام کی اقتداء اخیر رکوع کے بعد کرے یا امام بعض رکعات کو پہلے ادا کر چکا ہو[1]، اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مسبوق جو رکعت پائے وہ قول اور عمل دونوں اعتبار سے اس کی نماز کا آخری حصہ ہے، لہذا اگر وہ پہلی رکعت کے بعد شریک ہو جیسے دوسری یا تیسری رکعت میں شریک ہو تو (تحریمہ کے بعد) ثنا نہیں پڑھے گا اور نہ ہی تعوذ، اور جو حصہ بعد میں ادا کرے گا وہ اس کی نماز کا اول حصہ ہوگا جس میں منفرد کی طرح ثنا پڑھے گا اور تعوذ بھی، اور سورہ فاتحہ اور دوسری سورت کی قرأت کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما أدرکتم فصلوا، وما فاتکم فاقضوا**"[2] (جتنی رکعتیں پاؤ ان کو ادا کرلو اور جتنی چھوٹ جائیں ان کی قضا کرلو)، قضا چھوٹی ہوئی رکعتوں کی کی جاتی ہے، اس لئے وہ اصل صفت کے ساتھ ادا کی جائے گی، لیکن اگر چار رکعت والی نماز یا مغرب کی نماز میں سے ایک رکعت پالے تو حنابلہ کے نزدیک دوسری رکعت کو پورا کرنے کے بعد تشہد پڑھے گا، امام ابوحنیفہ کے علاوہ دیگر تمام فقہاء کا یہی قول ہے، یہ اس لئے ہے کہ اس طرح نماز کی ہیئت کی تبدیلی لازم نہیں آئے گی، کیوں کہ اگر سلام کے بعد دو رکعت ادا کرنے کے بعد تشہد پڑھا جاتا ہے تو چار رکعتوں والی نماز کو طاق رکعتوں پر اور تین رکعت والی نماز کو شفع پر ختم کرنا لازم آئے گا، جبکہ نماز کی ہیئت کی رعایت ممکن ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر چوتھی رکعت میں شامل ہوتا ہے تو دو رکعت فاتحہ اور سورہ کے ساتھ قضا کرے گا پھر تشہد پڑھے گا، پھر (آخری رکعت میں) صرف فاتحہ

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۶۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۱، ابن عابدین ۱/ ۴۰۰۔

(۲) حدیث: "ما أدرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پڑھے گا تا کہ قضا کی تکمیل اس شکل میں ہو جس شکل میں وہ فوت ہوئی ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسبوق جس رکعت میں امام کو پائے وہ اس کی اول نماز ہے اور امام کے سلام کے بعد جو رکعتیں ادا کرے گا وہ اس کی نماز کا آخری حصہ ہوگا، کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: "**فما أدرکتم فصلوا، وما فاتکم فأتموا**"[2] (جو رکعتیں تم پاؤ ان کو ادا کرلو اور جو چھوٹ جائیں ان کو پورا کرو) اور کسی چیز کی تکمیل اس کی ابتدائی حصہ کی تکمیل کے بعد ہی ممکن ہوا کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ جب وہ امام کے ساتھ فجر کی دوسری رکعت ادا کرتا ہے اور امام اس میں دعا قنوت پڑھتا ہے تو مسبوق اپنی اگلی رکعت میں قنوت کا اعادہ کرے گا، اور اگر امام کے ساتھ مغرب کی نماز میں ایک رکعت پائے تو دوسری رکعت میں تشہد پڑھے گا[3]۔

مالکیہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے اور یہی معتمد علیہ قول ہے کہ قراءت کے حق میں مسبوق اپنی اول نماز ادا کرتا ہے اور تشہد کے حق میں نماز کے آخری حصہ کو ادا کرے گا، لہذا جو شخص فجر کے علاوہ کسی نماز میں ایک رکعت پائے تو وہ دو رکعت فاتحہ اور سورہ کے ساتھ پڑھے گا اور ان دونوں کے درمیان تشہد پڑھے گا، اور چار رکعت والی نماز کی چوتھی رکعت میں صرف فاتحہ پڑھے گا اور اس رکعت سے قبل تعدد نہ کرے گا، لہذا وہ قول کے حق میں تو قضا کرے گا "**وما فاتکم فاقضوا**" والی روایت پر عمل کرتے ہوئے، اور فعل کے حق میں بناء کرے گا "**وما فاتکم فأتموا**" والی روایت کے پیش نظر، اور یہ تطبیقی شکل اصولیین کے اس قاعدہ کے مطابق ہے: "إذا **أمکن الجمع بین الدلیلین جمع**" (جب دو دلیلوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں جمع کی جائیں گی)، پس ہم نے اتمام والی روایت کو افعال پر محمول کیا اور قضا والی روایت کو قول پر محمول کیا[1]۔

۲۸- لاحق: یہ وہ شخص ہے جس کی پوری یا بعض رکعتیں اقتداء کے بعد کسی عذر کی وجہ سے فوت ہو جائیں جیسے غفلت و ذہول، بھیڑ اور حدث کا لاحق ہونا، اور اس طرح کے دوسرے اعذار کی وجہ سے یا کسی عذر کے بغیر کل یا بعض رکعتیں فوت ہو جائیں جیسے اس کا اپنے امام سے رکوع یا سجود میں اس سے پہلے فارغ ہو جانا جیسا کہ حنفیہ نے لاحق کی تعریف میں کہا ہے، اور حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے کہا ہے کہ لاحق کہتے ہیں ایسے شخص کو جو امام سے ایک یا اس سے زائد رکن میں پیچھے ہو جائے۔

لاحق کا حکم حنفیہ کے نزدیک مقتدی کی طرح ہے، نہ وہ قراءت کرے اور نہ سجدہ سہو اور اس کا فرض اقامت کی نیت کی وجہ سے نہیں بدلے گا اور عذر کی وجہ سے جو رکعتیں چھوٹ گئی ہیں پہلے ان کو ادا کرے گا پھر امام کی متابعت کرے گا، اگر امام نماز سے فارغ نہ ہوا ہو، برخلاف مسبوق کے[2] (کہ وہ امام کی متابعت کرتا ہے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی رکعتوں کو ادا کرتا ہے) اور جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت یا اس سے زیادہ کسی عذر کی وجہ سے چھوٹ جائے جیسے نیند یا غفلت کی وجہ سے تو باقی ماندہ نماز میں اپنے امام کی پیروی کرے گا اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی رکعتوں کو مسبوق کی طرح مکمل کرے گا، اور اگر کسی عذر کے بغیر دو رکن فوت ہو جائیں تو جمہور فقہاء کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اگر عمداً ایک رکن چھوڑ دے تو نماز باطل ہو جائے گی، یہی ایک روایت شافعیہ

---

(۱) ابن عابدین ۱/۴۰۱، کشاف القناع ۱/۴۶۱، ۴۶۲۔

(۲) حدیث: "فما أدرکتم فصلوا..." کی روایت بخاری (۲/۱۱۶ الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۲۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۶۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/۴۰۱، الدسوقی ۱/۳۴۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۹۱، ابن عابدین ۱/۴۰۰۔

سے بھی منقول ہے، اصح روایت کے مطابق شافعیہ کے نزدیک عمداً ایک رکن ترک کرنے پر نماز باطل نہ ہوگی۔

اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک رکن یا دو رکن فوت ہوجائیں تو مقتدی اس کو ادا کرے گا جو امام نے پہلے ادا کرلیا ہے پھر امام کی متابعت کرے گا اگر امام کو پانا ممکن ہو، اب اگر امام کو سلام پھیرنے سے قبل پالیا تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں، بصورت دیگر اس کی وہ رکعت باطل ہوجائے گی اور امام کے سلام کے بعد اس کی تلافی کرے گا[1]، یہ مسئلہ کی اجمالی صورت تھی، اس کی تفصیل اور فروعات اور ان میں اختلافات کی تفصیل اصطلاح "لاحق" کی بحث میں بیان ہوگی۔

اقتداء کی کیفیت:

پہلی بحث- افعال نماز میں:

۲۹- نماز کے اندر اقتداء (نماز میں) امام کی متابعت (کامل) ہے، اور امام کی متابعت فرائض وواجبات میں بلاکسی تاخیر کے واجب ہے جب تک کہ کوئی دوسرا واجب معارض نہ ہو، اور اگر کوئی دوسرا واجب اس کے معارض پایا جائے تو اس واجب کو ترک کرنا مناسب نہیں ہے، بلکہ پہلے اس کو ادا کرے گا پھر امام کی پیروی کرے گا، اس لئے کہ دوسرے واجب کے بجالانے میں امام کی متابعت کلی طور پر فوت نہیں ہوتی بلکہ اس کو مؤخر کرتی ہے، اور دونوں واجب ادا کرنے کی صورت میں اگر ایک میں تاخیر ہوجائے تو یہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو کلی طور پر ترک کرنے سے اولی وبہتر ہے، ہاں اگر امام کی متابعت میں کوئی سنت معارض ہو تو سنت ترک کردی جائے گی اور امام کی پیروی بلا تاخیر کی جائے گی، اس لئے کہ ترک سنت ترک واجب سے اولی ہے۔

اسی اصل پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر امام رکوع اور سجدہ سے مقتدی کی تینوں تسبیحات مکمل ہونے سے قبل اپنا سر اٹھالے تو امام کی متابعت واجب ہے، اور اسی طرح اس کے برعکس صورت میں بھی یہی حکم ہوگا، لیکن اگر امام مقتدی کے تشہد مکمل کرنے سے پہلے سلام پھیر دے یا تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے تو مقتدی امام کی پیروی نہیں کرے گا بلکہ تشہد مکمل کرے گا، کیوں کہ تشہد واجب ہے[1]۔

اقتداء کے مسئلہ میں یہ پہلو بھی قابل لحاظ ہے کہ مقتدی کا کوئی فعل امام کے فعل سے قبل نہ ہو، فقہاء نے ان افعال کے درمیان جن میں مقتدی کے امام سے آگے بڑھنے یا اس کی مقارنت کی وجہ سے نماز باطل ہوجاتی ہے اور ان افعال کے درمیان جن سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے فرق کیا ہے، چنانچہ فقہا صراحت کرتے ہیں کہ مقتدی اگر تکبیر تحریمہ میں امام سے آگے بڑھ جائے تو اصلاً اقتداء صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ یہاں بناء صحیح نہیں ہے، یہ مسئلہ تمام فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے[2]۔

جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کے تحریمہ سے ملادے تو یہ اقتداء کے لئے مضر ہوگا، اور مقتدی کی نماز باطل ہوجائے گی خواہ یہ عمل عمداً صادر ہوا ہو یا سہواً، کیونکہ روایت ہے: "**إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا**"[3] (امام اس

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۶۹، ۷۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۶، کشاف القناع ۱/ ۴۶۶، ۴۶۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۲۷۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۳۲۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۰۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۸، الدسوقی ۱/ ۳۴۰، ۳۴۱، کشاف القناع ۱/ ۴۶۵۔

(۳) حدیث کی تخریج (فقرہ ۱۰) میں گذرچکی۔

لئے بنایا جاتا ہے تا کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا امام کی مخالفت نہ کرو جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو)۔

لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر امام ایک ہی حرف آگے ہو تو اقتداء درست ہو جائے گی اور نماز بھی ہو جائے گی، بشرطیکہ مقتدی امام کے ساتھ یا امام کے بعد ختم کرے، نہ کہ پہلے[1]۔

شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے اور یہی مفہوم حنابلہ کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ مقتدی کی تمام تکبیریں امام کی تکبیر سے مؤخر ہوں[2]۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتدی کا اپنی تکبیر کو امام کی تکبیر سے ملا دینا مضر نہیں، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ ملانا ہی سنت ہے، بدائع الصنائع میں مذکور ہے: جماعت کی سنتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مقتدی اپنی تکبیر امام کی تکبیر سے متصلاً یعنی ملا کر کہے امام ابو حنیفہ کی تمام روایات کے مطابق یہ زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اقتداء شرکت کو کہتے ہیں اور حقیقی شرکت تو مقارنت ہی ہے کیونکہ مقارنت کی صورت میں شرکت عبادت کے تمام اجزاء میں ثابت ہو جاتی ہے[3]۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مقتدی سلام میں امام کی پیروی کرے گا یعنی امام کے سلام پھیرنے کے بعد مقتدی سلام پھیرے گا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام سلام پھیر دے مقتدی کے تشہد کے بعد والی دعاء سے فارغ ہونے سے قبل یا درود سے قبل تو وہ سلام میں امام کی پیروی کرے گا، لیکن جمہور فقہاء کا خیال ہے کہ مقتدی کے درود پڑھنے سے قبل اگر امام سلام پھیر دے تو مقتدی پہلے درود پڑھے

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۴۰، ۳۴۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۵، ۲۵۷، کشاف القناع ۱/ ۴۶۵۔

(۳) البدائع ۱/ ۲۰۰۔

پھر سلام پھیرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا ارکان نماز میں سے ہے، اگر مقتدی امام سے پہلے سہواً سلام پھیر دے تو وہ درود کا اعادہ کرے گا اور امام کے بعد سلام پھیرے گا، اور اس کی وجہ سے مقتدی پر سجدہ سہو وغیرہ نہیں ہوگا، اور اگر امام سے قبل عمداً سلام پھیر دے تو جمہور علماء کے نزدیک مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی، البتہ بعض شافعیہ کے نزدیک اگر مفارقت کی نیت سے سلام پھیر دیا ہے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔

جہاں تک سلام میں مقتدی کا امام کے ساتھ اقتران واتصال کا مسئلہ ہے تو اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کا خیال ہے کہ یہ مضر نہیں ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کی امام سے برابری نماز کو باطل کر دیتی ہے[1]۔

مقتدی کا امام کے ساتھ تمام افعال نماز (جیسے رکوع وسجود) میں اقتران واتصال مضر نہیں، البتہ کراہت وعدم کراہت میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، لہذا اگر مقتدی رکوع یا سجود میں امام سے آگے بڑھ جائے تو مقتدی کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اسی حال میں رہے تاآنکہ امام اس کو پالے، اور اگر مقتدی رکوع یا سجدہ میں امام سے پہلے سر اٹھائے تو مناسب یہ ہے کہ رکوع یا سجدہ میں لوٹ جائے اور اسے بالاتفاق دو رکوع یا دو سجدے شمار نہیں کیا جائے گا، اس مسئلہ میں بڑی تفصیلات ہیں جو نماز کی بحث میں دیکھی جا سکتی ہیں[2]۔

دوسری بحث – اقوال نماز میں اقتداء:

۳۰ – اقتداء درست ہونے کے لئے سوائے تکبیر تحریمہ اور سلام

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۰۰، ابن عابدین ۱/ ۳۳۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۱۳، ۲۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۵، ۲۵۷، الدسوقی ۱/ ۳۴۱، ۳۴۲، کشاف القناع ۱/ ۴۶۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

کے دیگر تمام اقوال نماز میں امام کی متابعت وپیروی کرنا شرط نہیں ہے جیسے تشہد، قرأت اور تسبیح وغیرہ میں متابعت شرط نہیں ہے، بلکہ ان میں تقدیم وتأخیر اور موافقت سب جائز ہیں[۱]۔

مقتدی اور امام کی صفت کا اختلاف:

وضو کرنے والے کا تیمم کرنے والے کی اقتداء کرنا:

۳۱ - جمہور فقہاء (مالکیہ، حنابلہ، ابوحنیفہ وابو یوسف) کے نزدیک باوضو شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ تیمم کرنے والے شخص کی اقتداء کرے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے: "**بعثه النبي ﷺ أميرا على سرية فأجنب وصلى بأصحابه بالتيمم لخوف البرد وعلم النبي ﷺ فلم يأمرهم بالإعادة**"[۲] (جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن العاص کو ایک لشکر کا امیر بنا کر روانہ فرمایا، جہاں وہ جنبی ہو گئے تو انھوں نے ٹھنڈک کے خوف سے تیمم کر کے نماز پڑھائی اور ان کے اصحاب نے اقتداء کی، یہ خبر نبی کریم ﷺ کو پہنچی لیکن آپ نے نماز کے اعادہ کا حکم نہیں فرمایا)۔

حنفیہ نے اپنی اس اصل سے بھی استدلال کیا ہے کہ تیمم بلا کسی قید کے مطلقاً حدث کو پوری طرح سے ختم کر دیتا ہے، جب تک کہ اس کی شرط یعنی پانی کے استعمال سے عاجز رہنا پایا جائے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایک تیمم سے متعدد فرائض کی ادائیگی جائز ہے[۳]۔

مالکیہ نے متوضی کے لئے متیمم کی اقتداء کرنا مکروہ قرار دیا ہے، اسی طرح حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ متوضی کی امامت متیمم سے اولیٰ وافضل ہے، اس لئے کہ تیمم ان کے نزدیک حدث کو زائل نہیں کرتا ہے، بلکہ تیمم سے ضرورۃً نماز کا پڑھنا مباح ہو جاتا ہے[۱]۔

شافعیہ کا خیال ہے کہ ایسے شخص کی اقتداء جائز نہیں ہے جس پر اعادہ لازم ہو جیسے تیمم کرنے والے شخص کا تیمم کرنے والے کی اقتداء کرنا، اگرچہ مقتدی امام کے مانند ہو، البتہ وہ تیمم کرنے والا جس پر اعادہ واجب نہیں ہے، اگر وضو کرنے والا اس کی اقتداء کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ اس نے اپنی طہارت کا ایسا بدل اختیار کیا ہے جس نے اعادہ سے بے نیاز کر دیا ہے[۲]۔

حنفیہ میں محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ متوضی کا متیمم کی اقتداء سوائے نماز جنازہ کے کسی اور نماز میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں ضعیف پر قوی کی بنا لازم آتی ہے[۳]۔

اعضاء کو دھونے والے کا مسح کرنے والے کی اقتداء کرنا:

۳۲ - جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام اعضاء وضو کو دھونے والے شخص کا موزے یا پٹی پر مسح کرنے والے شخص کی اقتداء کرنا درست ہے، اس لئے کہ موزہ حدث کو قدم تک سرایت کرنے سے روکتا ہے، اور خف پر جو اثر آتا ہے مسح اس کو ختم کر دیتا ہے تو مسح کرنے والا غاسل (اعضاء وضو کو دھونے والا) باقی رہا، جیسا کہ حنفیہ نے علت بیان کی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی نماز اعادہ سے مستغنی کرنے والی ہے، اس لئے کہ اس کا حدث ختم ہو گیا جیسا کہ بعض دیگر

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۱، ۲۵۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۰، ۹۱، الدسوقی ۱/ ۳۳۱، الاختیار ۱/ ۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، کشاف القناع ۱/ ۴۶۵۔

(۲) حدیث عمرو بن العاص: "أنه بعثه النبي ﷺ..." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳۸ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱/ ۴۵۴ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی قرار دیا ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۲۰، ابن عابدین ۱/ ۳۹۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶، کشاف

= القناع ۱/ ۴۷۳۔

(۱) الحطاب ۱/ ۴۳۸، کشاف القناع ۱/ ۴۷۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۸، ۲۴۰۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۹۵۔

فقہاء نے اس کی یہی توجیہات کی ہے [1]۔

فرض پڑھنے والے شخص کا نفل پڑھنے والے کی اقتداء کرنا:

۳۳- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول مختار یہ ہے کہ مفترض کا متنفل کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه" [2] (بے شک امام اس لئے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، لہذا اس سے کسی حال میں اختلاف مت کرو)، دوسری روایت ہے: "الإمام ضامن" [3] (امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہوا کرتا ہے)، ان دونوں روایتوں کا تقاضا یہ ہے کہ امام کی حالت مقتدی کی حالت سے کمزور نہ ہو، دوسری بات یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں مقتدی کی نماز امام کی نماز کی نیت کے موافق نہیں ہے، پس یہ ایسے ہی ہے جیسے جمعہ کی نماز اس شخص کے پیچھے پڑھی جائے جو ظہر کی نماز پڑھ رہا ہو [4]۔

شافعیہ کا قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مفترض کا متنفل کی اقتداء کرنا اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ دونوں کی نماز کا نظم موافق ہو، اس روایت کے پیش نظر جو صحیحین میں ہے: "أن معاذا كان يصلي مع النبي ﷺ عشاء الآخرة، ثم يرجع إلى قومه فيصلي بهم تلك الصلاة" [5] (حضرت معاذ نبی کریم ﷺ کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر اپنی قوم میں آکر وہی نماز پڑھایا کرتے تھے)۔

اور اگر دونوں کی نماز کے افعال مختلف ہوں مثلاً ایک کی فرض نماز ہو دوسرے کی صلاۃ کسوف یا نماز جنازہ تو صحیح قول کے مطابق نظم نماز مختلف ہونے اور متابعت کے مشکل یا متعذر ہو جانے کی وجہ سے اقتداء درست نہ ہوگی [1]۔

۳۴- اس مسئلہ پر بالغ شخص کا فرض نماز میں نابالغ (بچہ) کی اقتداء کرنا متفرع ہے، جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک بالغ کے لئے بچہ کی اقتداء فرض نماز میں جائز نہیں ہے [2]، ان حضرات کی دلیل امام شعبی کا یہ قول ہے: "لا يؤم الغلام حتى يحتلم" [3] (نابالغ امامت نہ کرے تا آنکہ بالغ ہو جائے)، دوسری بات یہ ہے کہ شرائط نماز میں سے کسی شرط میں کوئی خلل ہے یا نہیں؟ بچہ کی جانب سے اس سلسلہ میں اطمینان حاصل کرنا مشکل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ آزاد بالغ شخص کا کسی باشعور بچہ کی اقتداء کرنا درست ہے اگرچہ فرض نماز ہی ہو [4]، کیونکہ اس کی نماز معتبر ہے، دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرو بن سلمہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنی قوم کی امامت کرتے تھے حالانکہ وہ چھ یا سات سال کے لڑکے تھے [5] لیکن ان حضرات شافعیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ باشعور

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۸، الحطاب ۱/ ۳۶۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۳، کشاف القناع ۱/ ۴۸۴، ۴۸۳۔

(۲) حدیث: "إنما جعل الإمام......" کی تخریج (فقرہ ۱۰) میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "الإمام ضامن......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۵۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور مناوی نے الفیض (۳/ ۱۸۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۳۲۴، ۳۲۵، الدسوقی ۱/ ۳۲۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۶، کشاف القناع ۱/ ۴۸۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۶۔

(۵) حدیث: "أن معاذا كان يصلي مع النبي ﷺ عشاء الآخرة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۳، ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۶۔

(۲) الزیلعی ۱/ ۱۴۰، فتح القدیر ۱/ ۳۱۰، ۳۱۱، الدسوقی ۱/ ۳۲۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۲۸، کشاف القناع ۱/ ۴۸۰۔

(۳) شعبی کے قول: "لا يؤم الغلام حتى يحتلم......" کی روایت ابن ابی شیبہ (۱/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۸۔

(۵) حدیث: "كان عمرو بن سلمة يؤم قومه......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بچہ کی اقتداء اگر چہ جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔

مذکورہ حکم فرض نماز کے سلسلہ میں ہے جہاں تک نفل نماز کی بات ہے تو بالغ شخص کا بچہ کی اقتداء کرنا بعض حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، مالکیہ کا مشہور قول یہی ہے اور حنابلہ کی بھی یہی ایک روایت ہے، حنفیہ کا قول مختار اور مالکیہ اور حنابلہ کی ایک روایت بھی یہی ہے کہ نفل نماز میں بھی بچہ کی اقتداء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ اور بالغ کی نفل نماز یکساں نہیں، بلکہ دونوں میں فرق ہے، کیوں کہ اگر بچہ نے نفل نماز شروع کردی پھر کسی وجہ سے نماز توڑ دی تو فاسد کرنے کی وجہ سے بچہ پر اس کی قضا لازم نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ضعیف پر قوی کی بنا نہیں رکھی جاتی ہے جیسا کہ حنفیہ نے علت ذکر کی ہے[1]۔

فرض پڑھنے والے شخص کا دوسری فرض نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا:

۳۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ فرض نماز پڑھنے والے شخص کا کسی ایسے فرض پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے جو مقتدی کے فرض کے علاوہ فرض ادا کر رہا ہو، لہذا ظہر پڑھنے والے کا عصر یا کوئی دوسری نماز پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی عصر پڑھنے والے کا ظہر پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز ہے، اور نہ ہی ادا پڑھنے والے کا قضا پڑھنے والے کی اقتداء کرنا جائز ہے، کیوں کہ اقتداء نام ہے مقتدی کا اپنے تحریمہ کی بنا امام کے تحریمہ پر رکھنے کا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کی نمازیں ایک ہی ہوں، جیسا کہ اقتداء کی شرائط میں گذرا۔

لیکن شافعیہ کے نزدیک افعال ظاہری میں دونوں کا نظم متحد و موافق ہونے کی وجہ سے اقتداء درست ہے، لہذا ان کے نزدیک پانچوں نمازوں میں سے کسی بھی فرض پڑھنے والے کا کسی دوسرے فرض پڑھنے والے کی اقتداء کرنا ادا و قضا دونوں میں جائز ہے، اس میں ان کے یہاں کچھ تفصیل بھی ہے جو اپنے موقع پر آئی ہے[1]۔

مقیم کا مسافر کی اقتداء کرنا اور اس کا برعکس:

۳۶- مقیم کا مسافر کی اقتداء کرنا خواہ وقت کے اندر ہو یا خارج وقت میں، باتفاق فقہاء جائز ہے، لہذا جب مسافر امام اپنی نماز پوری کرلے تو مقتدیوں سے مخاطب ہو کر کہہ دے: "**أتموا صلاتكم فإني مسافر**" (اپنی نماز پوری کرلو، اس لئے کہ میں مسافر ہوں)، چنانچہ مقیم مقتدی اپنی نماز پوری کرنے کے لئے کھڑے ہو جائیں گے اور اکثر فقہاء کی رائے کے مطابق مسبوق کی طرح باقی ماندہ نماز پوری کریں گے۔

اسی طرح مسافر شخص کا مقیم کی اقتداء کرنا وقت کے اندر بالاتفاق جائز ہے اور ایسی صورت میں مسافر مقتدی پر امام کی متابعت کی وجہ سے چار رکعت والی نماز میں مکمل چار رکعتیں ادا کرنا واجب ہے[2]، البتہ مسافر اگر خارج وقت میں مقیم کی اقتداء چار رکعات والی نماز میں کرے تو حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وقت فوت ہو جانے کے بعد مسافر کی نماز دو رکعت مقرر ہو جاتی ہے، لہذا اگر اس صورت میں مسافر مقیم کی اقتداء کرتا ہے تو اس سے فرض پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتداء کرنا لازم آئے گا، اس لئے کہ اگر پہلے شفعہ میں اقتداء کرتا ہے تو قعدہ اولی نفل ہے اور دوسرے میں قرأت

---

(۱) الخرشی ۱/ ۴۰، الدسوقی ۱/ ۳۲۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۲۹۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۲۲، ابن عابدین ۱/ ۳۹۰، الدسوقی ۱/ ۳۳۳، ۳۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۰، کشاف القناع ۱/ ۴۸۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۵، ۲۰۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸، ۹۰، کشاف القناع ۱/ ۴۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۹۔

نقل ہے[۱]۔

صحت مند شخص کا معذور کی اقتداء کرنا:

۳۷- جمہور فقہاء (حنفیہ، حنابلہ، اور قول مرجوح کے مطابق شافعیہ) کی رائے ہے کہ صحت مند شخص کا معذور کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً سلس البول، اور مسلسل دست اور ریاح کے خروج والے مریض کی اقتداء، اسی طرح مستقل خون بہنے والے زخمی، نیز نکسیر جاری رہنے والے اور مستحاضہ کی اقتداء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ معذورین حدث کے حقیقۃً موجود رہنے کے ساتھ نماز ادا کرتے ہیں اگرچہ حدث کو ان کے حق میں نماز ادا کرنے کی ضرورت کی بناپر معدوم تصور کیا گیا ہے، لہذا اس جواز میں تعدی نہیں ہوگی (کہ غیر مریض ومعذور کو بھی رخصت ہوجائے)، اس لئے کہ ضرورت بقدر ضرورت مشروع ہوتی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ صحیح یعنی ٹھیک شخص معذور سے زیادہ قوی ہوتا ہے اور قوی شخص کا ضعیف پر اپنی نماز کی بنا رکھنا جائز نہیں ہے، ایک تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ امام ضامن ہوا کرتا ہے یعنی امام نے اپنی نماز کے ساتھ مقتدی کی نماز کی ذمہ داری قبول کرلی اور یہ ایک قاعدہ ہے کہ کوئی بھی شی اپنے سے اوپر شی کی ضامن نہیں ہوتی ہے[۲]۔

اور شافعیہ قول اصح کے مطابق کہتے ہیں کہ صحت مند آدمی سلس البول والے کی نیز پاک عورت استحاضہ والی کی اقتداء کرسکتی ہے بشرطیکہ مستحاضہ متحیرہ نہ ہو، اس لئے کہ ان مریضوں کی نماز صحیح ہوتی ہے اور ان کے اعذار کی وجہ سے اعادہ واجب نہیں ہوتا[۳]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۱۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۱۸، الزیلعی ۱/ ۱۴۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱۔

تندرست شخص کا معذور کی اقتداء کرنا مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق جائز ہے، اس لئے کہ اعذار جب ان اعذار والوں کے حق میں معاف ہوگئے تو دوسروں کے حق میں بھی معاف ہوں گے، لیکن ان حضرات نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے کہ عذر والے صحت مند لوگوں کی امامت کریں[۱]۔

"التاج والاکلیل" میں مالکیہ سے تندرست کے لئے معذور کی اقتداء سے متعلق جواز وعدم جواز دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، جواز کا استدلال اس سے کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ امام تھے اور انہوں نے صحابہ کو بتایا تھا کہ وہ مسلسل مذی کے خروج کو محسوس کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے امامت کو نہیں چھوڑتے تھے[۲]۔

معذور شخص کا اپنی طرح کے معذور شخص کی اقتداء کرنا مطلقاً جائز ہے اگرچہ عذر مختلف ہو یا ایک ہی ہو، اس مسئلہ کی پوری تفصیل "عذر" کی اصطلاح میں مذکور ہے۔

کپڑا پہننے والے کا ننگے کی اقتداء کرنا:

۳۸- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ جس آدمی کا ستر ڈھکا ہوا ہو اس کے لئے ننگے شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقتدی کا حال امام کے حال سے قوی ہے جس کی وجہ سے قوی کا ضعیف کی اقتداء کرنا لازم آتا ہے جو درست نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مقتدی ایک ایسی شرط کا ترک کرنے والا ہورہا ہے جس کے پورا کرنے پر وہ قادر ہے، پس یہ ایسا ہی ہے جیسا

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، الدسوقی ۱/ ۳۳۰۔

(۲) التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۲/ ۱۰۲۔

کہ صحت یاب شخص سلس البول کے مریض کی اقتداء کرے [1]۔

مالکیہ نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر ایک کپڑا بھی مل جائے تو اسی ایک میں تمام لوگ علاحدہ علاحدہ نماز پڑھ لیں، کوئی ایک فرد اس کپڑے کو پہن کر تمام کی امامت نہ کرے [2]۔

شافعیہ کے اصح قول کے مطابق لباس والے کا ننگے شخص کی اقتداء کرنا جائز ہے ان کی اس اصل پر بنا کرتے ہوئے ہے کہ تندرست کا معذور کی اقتداء کرنا جائز ہے [3]۔

رہا مسئلہ ننگے شخص کا ننگے شخص کی اقتداء کرنے کا تو یہ عام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، سوائے مالکیہ کے، انھوں نے جواز کے لئے تاریکی میں اکٹھے ہونے کی قید لگائی ہے اور اگر ایسا نہیں کرسکتے تو جدا جدا ایک ہوجائیں اور نماز دور دور ہوکر علاحدہ علاحدہ ادا کریں [4]۔

قاری کا اُمّی کی اقتداء کرنا:

۳۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ) کے نزدیک اور شافعیہ کا قول جدید کے مطابق قاری (عالم) کا ان پڑھ کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ امام ضامن ہوا کرتا ہے اور مقتدیوں کی قراءت کی ذمہ داری اٹھاتا ہے، اور یہ چیز ان پڑھ میں قراءت پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے نہیں پائی جاتی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ (قاری کو امام بنانے کی صورت میں امام اور مقتدی دونوں قراءت پر قادر ہیں) اور امی کو آگے بڑھانے کی صورت میں دونوں شرط قراءت کو قدرت کے باوجود ترک کرنے والے ہورہے ہیں، یہاں امی سے مراد فقہاء کے نزدیک وہ شخص ہے جو اتنی مقدار قراءت اچھی طرح نہ کرسکے جس پر

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۰۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۵۔

(۲) المواق علی ہامش الحطاب ۱/ ۵۰۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱۔

(۴) حوالہ سابق۔

نماز کا مدار ہے۔

شافعیہ کا قول قدیم یہ ہے کہ سری نماز میں قاری کا امی کی اقتداء کرنا جائز ہے، امام مزنی بلاکسی قید کے مطلق جواز کے قائل ہیں [1]۔

جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ قاری جب امی کی اقتداء کرے تو قاری کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ قاری کی نماز کی بناء امی کی نماز پر درست نہیں ہے، اسی طرح اس امی کی نماز باطل ہوجائے گی جس نے قاری کی امامت کی، حنفیہ مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے قول جدید کے مطابق سبھوں کی یہی رائے ہے، نماز باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قراءت جو رکن ہے اس پر قادر ہونے کے باوجود دونوں اس کو ترک کررہے ہیں [2]۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ اگر ان پڑھ نے ان پڑھ اور قاری دونوں کی امامت کی اگر یہ دونوں امام کے دائیں جانب ہوں یا ان پڑھ دائیں جانب ہو اور قاری بائیں جانب تو امام اور ان پڑھ مقتدی کی نماز صحیح ہوجائے گی، اور قاری کی نماز ان پڑھ امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے باطل ہوجائے گی، اور اگر دونوں مقتدی امام کے پیچھے ہوں یا تنہا قاری مقتدی امام کے دائیں جانب ہو اور ان پڑھ مقتدی بائیں جانب ہو تو قاری مقتدی کی نماز ان پڑھ امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے فاسد ہوجائے گی، اور ان پڑھ مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوجائے گی [3]، اس لئے کہ یہ امام کے پیچھے یا امام کے بائیں پہلو میں تنہا علاحدہ ہے اور یہ چیز حنابلہ کے نزدیک نماز کو باطل کردیتی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۹۸، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۴۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۹، ۲۴۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۴۸۱۔

ہاں! ان پڑھ مقتدی کی نماز اپنے ہی جیسے ان پڑھ کے پیچھے فقہاء کے یہاں بغیر کسی اختلاف کے جائز ہوگی[1]۔

قادر کا عاجز کی اقتداء کرنا:

۴۰ - جو شخص کسی رکن کے ادا کرنے پر قادر ہو مثلاً رکوع یا سجود یا قیام پر قادر ہو، مالکیہ، حنابلہ، اور حنفیہ میں امام محمد کے نزدیک اس شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے جو رکن ادا کرنے پر قادر نہ ہو، اس لئے کہ امام نماز کے ایک رکن کی ادائیگی سے عاجز ہے، لہذا اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، مثلاً قراءت سے عاجز شخص صرف اپنے جیسے کی اقتداء کرسکتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ قوی کے لئے ضعیف کی اقتداء جائز نہیں ہے، مگر حنابلہ نے محلہ کے اس امام کو جس کی بیماری دور ہونے کی امید ہو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ قادر مقتدیوں کے لئے اس امام کے پیچھے بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر نماز پڑھنا درست ہے[2]۔

کھڑے ہونے پر قادر شخص کے لئے، بیٹھ کر رکوع، سجدے پر قادر شخص کی اقتداء کرنا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور شافعیہ نے اس کو اس صورت میں بھی جائز قرار دیا ہے جب کہ بیٹھنے والا رکوع وسجود پر بھی قادر نہ ہو[3]، کیوں کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "إن النبي ﷺ صلى آخر صلاته قاعدا والقوم خلفه قيام"[4] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر پڑھائی اور لوگ آپ ﷺ کے پیچھے کھڑے تھے)۔

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) الدسوقی ۱/ ۳۲۸، المہذب ۱/ ۱۰۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۴۷۷، المغنی ۲/ ۲۲۳، ابن عابدین ۱/ ۳۹۱۔
(۳) البدائع الصنائع ۱/ ۱۴۲، ابن عابدین ۱/ ۳۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰۔
(۴) حدیث عائشہؓ: "أن النبي ﷺ صلى آخر صلاته..." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

سیدھے بدن والے شخص کے لئے کبڑے شخص کی اقتداء کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ جواز کے قائل ہیں، بعض حنفیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ کبڑاپن اتنا زیادہ نہ ہو کہ حد رکوع کو پہنچا ہوا ہو اور رکوع وقیام میں تمیز نہ ہو پاتی ہو، مالکیہ کراہت کے ساتھ جواز کے قائل ہیں، حنابلہ مطلق ممنوع قرار دیتے ہیں۔

جب امام اشارہ سے نماز ادا کرے تو اس کے پیچھے کھڑے ہونے والے اور رکوع یا سجدہ کرنے والے کی اقتداء جمہور فقہاء (حنفیہ سوائے امام زفر کے، نیز مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک جائز نہیں ہے، البتہ شافعیہ کا اختلاف ہے انھوں نے پہلو کے بل لیٹنے والے اور چت لیٹنے والے کو بیٹھنے والے پر قیاس کیا ہے۔

اشارہ سے نماز پڑھنے والے شخص کے لئے اپنے جیسے کی اقتداء کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے، مالکیہ کا ان کے مشہور قول کے مطابق اختلاف ہے، اس لئے کہ ایماء واشارہ میں انضباط نہیں ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ کبھی مقتدی کا اشارہ امام کے اشارہ سے زیادہ پست ہوگا اور کبھی کبھی مقتدی ایماء واشارہ میں امام سے سبقت بھی کرسکتا ہے اور یہ اقتداء کے لئے مضر ہے[1]۔

فاسق کی اقتداء:

۴۱ - فاسق: وہ شخص ہے جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو یا گناہ صغیرہ اصرار کے ساتھ کرتا ہو[2] حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فاسق کی اقتداء کراہت کے ساتھ جائز ہے، جائز اس لئے کہا ہے کہ حدیث نبوی ہے: "صلوا خلف كل برّ وفاجر"[3] (ہر نیک وبد کے

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۲۰، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، ۴۷۷۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، قلیوبی ۳/ ۲۲۷، کشاف القناع ۱/ ۴۷۵۔
(۳) حدیث: "صلوا خلف كل بر وفاجر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۹۸ طبع

پیچھے نماز ادا کرلو)، جواز کی دوسری دلیل شیخین کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ حجاج کے پیچھے اس کے ظلم کے باوجود نماز پڑھا کرتے تھے[1]، کراہت اس لئے ہے کہ شرائط کی پابندی میں اس پر وثوق باقی نہیں رہا[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں اور یہی ایک روایت مالکیہ کی بھی ہے کہ عمل میں فاسق کی امامت جائز نہیں ہے (جیسے زانی، چور، شرابی، چغل خور، اور اس قسم کے لوگ) یا اعتقاد میں بھی فاسق کی امامت صحیح نہیں ہے جیسے خارجی یا رافضی اگرچہ ان کا حال مخفی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لَا يَسْتَوُونَ"[3] (تو کیا جو کوئی مؤمن ہے وہ اس جیسا ہے جو نافرمان ہے؟ (نہیں) یکساں نہیں ہو سکتے)۔

اسی طرح حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "لَا تَؤُمَّنَّ امرأة رجلا، ولا أعرابي مهاجرا، ولا فاجر مؤمنا إلا أن يقهره بسلطان يخاف سوطه و سيفه"[4] (کوئی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرے اور نہ ہی کوئی اعرابی کسی مہاجر کی اور نہ ہی کوئی فاجر کسی مؤمن کی الا یہ کہ کسی ظالم بادشاہ وحکمراں کی تلوار اور کوڑے

= عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/۵۶، دار المحاسن) نے کی ہے الفاظ دارقطنی کے ہیں، ابن حجر نے انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص ۲/۳۵ طبع دار المحاسن)۔

(۱) حدیث: "أن ابن عمر كان يصلي خلف الحجاج ..." کی روایت ابن ابی شیبہ (۲/۳۷۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۸۵، ابن عابدین ۱/۳۷۶، نہایۃ المحتاج ۲/۱۶۳۔

(۳) سورۂ سجدہ/۱۸۔

(۴) کشاف القناع ۱/۴۷۳۔

حدیث: "لَا تَؤُمَّنَّ امرأة رجلا ..." کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا ہے کہ اس میں عبد اللہ بن محمد العدوی عن علی بن زید بن جدعان ہے اور العدوی پر وکیع نے وضع حدیث کا الزام لگایا ہے اور ان کے شیخ ضعیف ہیں (التلخیص ۲/۳۲ طبع دار المحاسن)۔

کے خوف سے مجبور ہو)۔

مالکیہ نے اپنی دوسری معتمد روایت میں اس کی تفصیل کی ہے کہ وہ فاسق جو زنا اور شراب پینے جیسے گناہ کا مرتکب ہوتا ہو اور وہ فاسق جس کے فسق کا تعلق نماز سے ہو، دونوں کے درمیان فرق ہے، نماز میں فسق کی صورت یہ ہے کہ وہ نماز پڑھانے کے لئے اپنی بڑائی اور کبر کے مقصد سے آگے بڑھتا ہو یا کسی رکن یا شرط یا سنت کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہو، بہر حال ان حضرات کے نزدیک پہلی قسم کے فاسق کی اقتداء جائز ہے، دوسری قسم کے فاسق کی اقتداء جائز نہیں[1]۔

مذکورہ بالا بحثیں پنج وقتہ نمازوں کے سلسلہ میں ہیں، جہاں تک جمعہ اور عیدین کی نمازوں کا مسئلہ ہے تو اس سلسلہ میں بالاتفاق تمام فقہاء کے نزدیک فاسق کی اقتداء جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نمازیں ایک ہی امام کے ساتھ خاص ہوتی ہیں، فاسق کے پیچھے ان نمازوں کو ممنوع قرار دینے سے یہ فوت ہو سکتی ہیں، لیکن دوسری نمازوں میں فوت ہونے کا اندیشہ نہیں ہے[2]۔

اندھے، بہرے اور گونگے کی اقتداء کرنا:

۴۳ - اندھے اور بہرے کی اقتداء درست ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اندھاپن اور بہراپن یہ دونوں افعال نماز وشرائط نماز میں سے کسی کے لئے مخل نہیں ہیں، لیکن حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی کہ نابینا کی امامت مکروہ ہے، اسی طرح مالکیہ نے بینا شخص جو کہ فضل وکمال میں اندھے کے مساوی ہو اس کی امامت کو افضل قرار دیا ہے، اس لئے کہ بینا شخص نجاست سے محفوظ رہنے پر زیادہ قادر ہے[3]۔

(۱) الدسوقی ۱/۳۲۶، جواہر الاکلیل ۱/۷۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) ابن عابدین ۱/۳۹۹، الدسوقی ۱/۳۳۳، کشاف القناع ۱/۴۷۶، المغنی

شافعیہ کہتے ہیں کہ بینا و نابینا دونوں اپنے اپنے مختلف فضائل کی وجہ سے برابر ہیں، اس لئے کہ نابینا ایسی چیزوں کو نہیں دیکھتا ہے جو اس کو غافل کردے، اس لئے وہ زیادہ خشوع والا ہوتا ہے، اور بینا ناپاکی کو دیکھتا ہے، اس لئے وہ اس سے بچنے پر زیادہ قادر ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ اندھا گندا نہ رہتا ہو لیکن اگر وہ گندی چیزوں سے بچنے کا اہتمام نہ کرتا ہو مثلاً گندا لباس پہنتا ہو تو بینا ایسے اندھے سے امامت میں اولیٰ ہے[1]۔

گونگے کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی اقتداء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ارکان نماز میں سے تحریمہ اور قراءت ادا نہیں کرسکتا ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر مقتدی گونگا ہو تب بھی گونگے امام کی اقتداء جائز نہیں ہے[2]، حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ گونگے کی حالت ان پڑھ سے زیادہ ابتر ہوتی ہے، کیونکہ ان پڑھ تحریمہ پر قادر ہوتا ہے لیکن گونگا اس پر بھی قادر نہیں ہوتا ہے، اس لئے ان پڑھ کا گونگے کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس کے برعکس جائز ہے[3]۔

جزئیات میں اختلاف رکھنے والوں کی اقتداء کرنا:

۴۳ - ایسا امام جو جزئیات میں مقتدی سے اختلاف رکھتا ہو اس کی اقتداء درست ہے، فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ امام اختلافی مسائل میں احتیاط برتتا ہو مثلاً سبیلین کے علاوہ کسی جگہ سے نجس چیز نکلے تو وضو کرے جیسے پچھنا لگوائے اور خون بہہ جائے تو اس سے وضو کرلے، یا نماز میں وہ قبلہ سے پوری طرح انحراف نہ کرتا ہو یا وضو کرنے میں اعضاء وضو کو رگڑ کر دھونے یا پے درپے دھونے کی رعایت کرتا ہو، اسی طرح نماز میں طمانیت کا خیال رکھتا ہو[1]۔

اسی طرح اس امام کی اقتداء درست ہے جس کا مسلک مقتدیوں کے خلاف ہو، لیکن مقتدیوں کو یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو کہ امام کوئی ایسا عمل کرتا ہے جو مقتدیوں کے نزدیک مفسد نماز ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام وتابعین عظام اور ان کے بعد کے مسلمانوں نے فروع میں اختلاف کے باوجود ایک دوسرے کی اقتداء کی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں مسلمانوں کی وحدت اور قوت کا مظاہرہ ہوتا ہے، لیکن جب مقتدی کو معلوم ہو کہ امام کوئی ایسا عمل کرتا ہے جو مقتدی کے مسلک میں صحت نماز کے لئے مانع ہے اور امام کے مسلک میں مانع نہیں ہے مثلاً وضو میں دلک (رگڑ کر اعضاء وضو کو دھونا) اور موالات (وضو میں اعضاء وضو کو پے درپے دھونا) کو ترک کرنا، یا نماز میں ایسی چیز کو ترک کردینا جو مقتدی کے نزدیک شرط ہے تو اس سلسلہ میں مالکیہ حنابلہ کی صراحت اور شافعیہ کی ایک روایت، یہ ہے کہ اقتداء درست ہے، اس لئے کہ نماز کی شرطوں میں امام کا مسلک معتبر ہے بشرطیکہ مالکیہ کے نزدیک متروک شرط نماز کا رکن نہ ہو جیسے رکوع سے اٹھنے کو چھوڑ دینا۔

شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ مقتدی کی نیت کا اعتبار کرتے ہوئے اقتداء درست نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے امام کی نماز کے فساد کا اعتقاد رکھتا ہے لہذا اس پر نماز کی بناء ممکن نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتدی کو یہ یقین ہو کہ امام ایسے اعمال نماز کو ترک کررہا ہے جو مقتدی کے نزدیک فرض ہیں تو اقتداء درست نہ

= لابن قدامہ ۲/ ۱۹۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱۔

(۲) الشروانی علی التحفہ ۲/ ۲۸۵، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۹۹۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۴، ابن عابدین ۱/ ۳۷۸، ۳۷۹، الدسوقی ۱/ ۳۳۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۸، کشاف القناع ۱/ ۴۷۸۔

ہوگی، لیکن اگر صرف واجب کے ترک کا علم ہو تو یہ مکروہ ہے، ہاں اگر سنتوں کے ترک کا علم ہو تو اس میں اقتداء کرنا مناسب ہے، اس لئے کہ جماعت واجب ہے، لہذا جماعت کو مکروہ تنزیہی کے ترک پر مقدم رکھا جائے گا، اس مسئلہ کی بناء اس پر ہے کہ اعتبار مقتدی کے مسلک کا ہے اور یہی اصح و راجح ہے، ایک قول یہ ہے کہ امام کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا اور ایک جماعت کی یہی رائے ہے، نہایہ میں ہے: "**هو الأقيس** ......" (یہی زیادہ قرین قیاس ہے) اس قول کی بناء پر اقتداء درست ہوگی اگرچہ امام محتاط نہ ہو[1]۔

دوم: غیر نماز میں اقتداء:

۴۴ - غیر نماز میں اقتداء، جو اتباع اور نمونہ بنانے کے معنی میں ہے اس کا حکم اس شخص کے اعتبار سے الگ الگ ہے جس کی اقتداء کی جا رہی ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کی اتباع دینی امور اور شریعت سے متعلق احکام میں یا تو واجب ہے یا مستحب (اس عمل کے حکم کے اعتبار سے) اور طبعی فطری افعال میں آپ ﷺ کی اتباع مباح ہے۔ مجتہد کی اتباع مجتہد فیہ فقہی مسائل میں اصولیین کے نزدیک ان لوگوں کے لئے مطلوب ہے جو اجتہاد کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں[2]۔

ان مسائل کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے، نیز دیکھئے "اتباع" اور "تاسی" کی اصطلاحات۔

اقتراض

دیکھئے: "استدانہ"۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۸۔

(۲) المستصفی للغزالی ۲/ ۵۴، ۳۸۹، ۳۹۰، التقریر والتحبیر ۳/ ۳۱۲، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۱۴، ۲۱۵، الاحکام للآمدی ۳/ ۱۶۷، ۱۷۰۔

اقتصار

تعریف:

۱- اقتصار لغت میں کسی چیز پر اکتفاء کرنے اور اس سے آگے نہ بڑھنے کو کہتے ہیں، اقتصار کا لفظ اسی معنی میں شافعیہ کے یہاں بعض مسائل میں استعمال ہوا ہے، مثلاً شافعیہ علماء کے لباس کفایت کے سلسلہ میں کہتے ہیں: "لا یکفی الاقتصار علی ستر العورۃ" (قابل ستر حصے کے چھپانے پر اکتفاء کافی نہیں)، امام غزالی نے فرمایا: "بلاد نیا" اس قید سے بلاد سوڈان سے احتراز مقصود ہے، استنجاء کے مسئلہ میں محلی نے کہا ہے: پانی اور ڈھیلے کو اس طور پر جمع کرنا کہ پہلے ڈھیلے کا استعمال ہو پھر پانی کا، تو یہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر اقتصار (اکتفاء) کرنے سے افضل ہے، اور پانی پر اکتفاء کرنا ڈھیلے پر اکتفاء کرنے سے افضل ہے، اس لئے کہ پتھر کے برخلاف پانی عین نجاست اور اثر دونوں کو زائل کرتا ہے (۱)۔

مذکورہ دونوں مثالوں میں لفظ ''اقتصار'' اپنے لغوی معنی ''اکتفاء'' میں استعمال ہوا ہے۔

مزید استفادہ کے لئے ''استناد'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

فقہاء کے نزدیک ''اقتصار'' یہ ہے کہ صرف علت کے پائے جانے کے وقت حکم ثابت کیا جائے، اس سے پہلے یا اس کے بعد نہیں، جیسا کہ ''طلاق مُنَجَّز'' (فوری طور پر واقع ہونے والی طلاق) میں ہوتا ہے۔ صاحب الدر المختار نے اقتصار کی تعریف یوں کی ہے: **ثبوت الحکم فی الحال** (زمانہ حال میں حکم کو ثابت کرنا)، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس کی مثالوں میں بیع، طلاق، عتاق، اور ان کے علاوہ دیگر معاملات کے انشاء یعنی فی الحال وفوری طور پر واقع کرنے کو پیش کیا ہے (۱)، دونوں تعریفیں قریب قریب ہیں۔ مذکورہ تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ ''اقتصار'' کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے خارج نہیں ہے، اس لئے کہ ''ثبوت حکم فی الحال'' کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ حال پر اکتفاء کیا جائے اور اس سے تجاوز نہ کیا جائے، نہ ماضی کی طرف اور نہ ہی مستقبل کی طرف۔

۲- اقتصار کی تعریف میں درج ذیل چیزیں ملحوظ رکھی جائیں:

الف- ثبوت احکام کے طریقوں میں سے اقتصار بھی ایک طریقہ ہے۔

ب- اقتصار کے طریقہ سے حکم کا ثابت ہونا زمانہ حال میں ہوتا ہے، ماضی اور مستقبل میں نہیں۔

ج- اقتصار انشاء ہے، خبر نہیں۔

د- اقتصار انشاء منجز ہے، معلق نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

۳- ثبوت احکام کے طریقوں میں اقتصار کے علاوہ اور بھی کچھ طریقے ہیں جن کا اقتصار سے گہرا ربط وتعلق ہے۔ ان کے ذکر اور ان کی تعریفات بیان کرنے سے اقتصار کے معنی مزید واضح ہوجائیں گے۔

علامہ حصکفی کہتے ہیں: ثبوت احکام کے چار طریقے ہیں: انقلاب، اقتصار، استناد اور تبیین (۲)۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (قصر)، المحلی بحاشیۃ القلیوبی ۱/ ۴۳۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۴، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۲۱۔

(۲) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۴۔

انقلاب:

۴- جو چیز علت نہ ہو اس کے علت ہو جانے کا نام انقلاب ہے، جیسے کہ کوئی طلاق کو کسی شرط پر معلق کردے، جیسے اپنی بیوی سے کہے "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے"، اس قول میں "تجھے طلاق ہے" کا جملہ ثبوت حکم یعنی طلاق کی علت ہے لیکن دخول دار پر اس کے معلق ہونے کی وجہ سے، یہ جملہ بطور علت اسی وقت منعقد ومعتبر ہوگا جب کہ اس کی شرط (دخول دار) پائی جائے، لہذا وجود شرط کے وقت جو جملہ علت نہیں ہے وہ بعد میں علت ہو جائے گا[1]، انقلاب کی تعریف سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انقلاب اور اقتصار دونوں کے درمیان یہ تعلق ہے کہ دونوں انشاء ہیں خبر نہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اقتصار منجز ہوتا ہے اور انقلاب معلق۔

استناد:

۵- زمانہ حال میں حکم کے ثابت ہونے کے بعد، پھر حکم کا ماقبل کی کسی چیز کی طرف منسوب ہونا اس شرط کے ساتھ ہو کہ حکم کا محل پوری مدت میں باقی رہے، ایسے ثبوت حکم کا نام استناد ہے، جیسے زکاۃ حولان حول کے وقت واجب ہوتی ہے، اور اس کا اعتبار وجود نصاب کے وقت سے کیا جاتا ہے، اسی طرح مضمونات (قابل ضمان چیزیں) کہ ضمان کی ادائیگی کے وقت ملکیت ہوتی ہیں لیکن اس کا اعتبار وجوب کے وقت سے کیا جاتا ہے[2]۔

پس یہاں اثر رجعی واضح ہے برخلاف اقتصار کے کہ وہاں کوئی اثر رجعی نہیں ہوتا ہے (زمانہ ماضی کی طرف لوٹنے والا اثر یہاں پر واضح ہے جب کہ اقتصار میں ماضی کی طرف لوٹنے والا اثر نہیں ہے)۔

استناد اور اقتصار کے درمیان فرق:[1]

۶- استناد، ثبوت احکام کے چار طریقوں میں سے ایک ہے، اس کی تعریف کے دوران یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ استناد میں ماضی کی طرف لوٹنے والا اثر پایا جاتا ہے، اقتصار والا نہیں۔

"المدخل الفقهي العام" میں ہے:

موجودہ دور کی عام قانونی اصطلاح میں ماضی کی طرف احکام کے لوٹنے کو "اثر رجعی" کہتے ہیں، اس تعبیر کا استعمال خود قوانین کے احکام کی رجعیت میں ہوا کرتا ہے، اسی طرح بلا کسی فرق کے معاملات کے اثر کی رجعیت میں بھی ہوا کرتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اس قانون میں اثر رجعی ہے اور اس میں نہیں ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ اگر غیر کی ملک کو اس کی اجازت کے بغیر کوئی فروخت کردے تو جب مالک اجازت دے دے اس کی اجازت کے لئے اثر رجعی ہوگا، لہذا عقد کا حکم اس کے انعقاد کے وقت سے جاری مانا جائے گا، نہ کہ اجازت کے وقت سے، قانون کی زبان میں اثر رجعی کی نفی وعدم کے لئے کوئی تعبیر نہیں ہے۔

البتہ فقہ اسلامی میں عدم اثر رجعی کو "اقتصار" کہا جاتا ہے، یعنی حکم کا ثبوت زمانہ حال پر منحصر ہے، نہ کہ ماضی کی طرف لوٹتا ہے۔

آثار کے لوٹنے کو استناد کہتے ہیں، یہ حنفیہ کی اصطلاح ہے، مالکیہ کے یہاں اس مفہوم کے لئے "انعطاف" کا لفظ بولا جاتا ہے[2]۔

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۴۴۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۴۳۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۴۳، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۲۱، حاشیۃ الحموی علی الاشباہ والنظائر ۲/ ۱۵۶، ۱۵۷۔

(۱) استناد اور اقتصار کے درمیان یہ فرق اور جدید قانون سے اس کا موازنہ دراصل شیخ مصطفی زرقا کی کتاب "المدخل الفقہی العام" سے لیا گیا ہے، کیونکہ یہ محسوس کرتی ہے کہ یہ ایک دقیق وباریک تحقیق اور قابل قبول نتیجہ فکر ہے اور اس کا مرجع فقہ کی قدیم کتابیں ہیں۔

(۲) المدخل الفقہی العام ۱/ ۵۵۳، ۵۴۴ تصرف کے ساتھ۔

آگے صاحب "المدخل الفقهی العام" نے مزید کہا ہے:

"کبھی کبھی انحلال (عقد کا ختم ہوجانا) بطور اقتصار ہوا کرتا ہے، اس میں نہ انعطاف ہوتا ہے اور نہ ہی اثر رجعی، بلکہ اس کا حکم وقوع تاریخ سے صرف مستقبل پر جاری ہوتا ہے اور یہ استمراری عقود میں ہوتا ہے جیسے شرکت اور اجارہ، لہذا فسخ (معاملہ کو ختم کرنا) یا انفساخ (ختم ہونا) ان عقود کے اثرات کو مستقبل میں مرتب ہونے سے روک دیتے ہیں اور جو ماضی کے اثرات ہوتے ہیں وہ عقد کے تحت باقی رہتے ہیں، اسی طرح اگر کوئی وکیل وکالت سے معزول کردیا جائے تو وکالت کا انحلال (ختم ہوجانا) وکیل کے سابقہ تصرفات کو ختم نہیں کرتا بلکہ باقی رکھتا ہے"[1]۔

اس جگہ انحلال عقد کی تعبیر میں استناد اور اقتصار دونوں حالتوں کے درمیان فرق واضح کردینا بہتر ہے۔ "حل اور انحلال" حالت استناد میں ہوتو اسے "فسخ وانفساخ" کہا جاتا ہے اور حالت اقتصار میں ہوتو اسے "إنهاء و انتهاء" کہا جاتا ہے[2]۔

۷- ان دونوں اصطلاحات کی صراحت حنفیہ کے علاوہ دیگر مسالک کی کتابوں میں ہمیں نہیں ملی، البتہ شافعیہ نے فسخ میں دونوں حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

امام سیوطی اپنی کتاب "الاشباہ والنظائر" میں بیان کرتے ہیں[3]: "کیا فسخ عقد کو سرے سے ختم کرے گا یا فسخ کے وقت سے؟"، سیوطی کے اس کلام سے ہمیں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فقہاء شافعیہ نے وہ عقد جو سرے سے ختم ہو، اور وہ عقد جو فسخ کے وقت ختم ہو دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، حنفیہ ان دونوں میں اول کو "استناد" اور ثانی کو "اقتصار" کہتے ہیں۔

امام سیوطی نے اس جگہ اثر رجعی اور عدم اثر رجعی والے عقد کے درمیان فرق کیا ہے۔

۸- فقہاء شافعیہ نے فسخ کے وقت ختم ہونے والے عقد کی درج ذیل مثالیں دی ہیں:

الف- فسخ اگر خیار عیب یا تصریہ یا اس طرح کی دیگر صورتوں میں ہو تو اصح قول یہ ہے کہ یہ عقد فسخ کے وقت سے سمجھا جائے گا (تصریہ کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ یا گائے وغیرہ کے دودھ کو تھن میں روک کر رکھا جائے تاکہ مشتری زیادہ دودھ دینے والا جانور سمجھے)۔

ب- خیار مجلس یا خیار شرط کی وجہ سے بیع فسخ ہو تو اس میں دو رائیں ہیں، اصح رائے جو شرح المہذب میں مذکور ہے، یہ ہے کہ فسخ کے وقت سے عقد ختم تصور کیا جائے گا۔

ج- فسخ اگر دیوالیہ ہونے کی وجہ سے ہو تو عقد فسخ کے وقت سے ہی یقینی طور پر ختم ہوگا۔

د- ہبہ میں رجوع کرنا رجوع کے وقت سے ہوگا۔

ھ- کسی عیب کی وجہ سے نکاح کو فسخ کرنا اصح قول کے مطابق فسخ کے وقت سے ہوگا۔

و- حوالہ کا فسخ: فسخ کے وقت سے حوالہ کا خاتمہ مانا جائے گا۔

۹- سرے سے عقد ختم ہونے کی مثال بھی فقہاء نے بیان کی ہے، وہ یہ کہ سلم کا راس المال (یعنی قیمت) جب ذمہ میں ہو اور مجلس میں اس کی تعیین ہوجائے پھر سلم سبب فسخ کی وجہ سے فسخ ہوجائے اور راس المال باقی ہو تو کیا عین راس المال لوٹایا جائے گا یا اس کا بدل؟ اس میں دو قول ہیں: اصح قول یہ ہے کہ عین لوٹایا جائے گا، امام غزالی فرماتے ہیں کہ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ "مسلم فیہ" (بیع سلم میں خریدکردہ سامان) جب عیب کی وجہ سے لوٹا دیا جائے تو کیا یہ ملک کو فی الحال ختم کرتا ہے یا شروع ہی سے ملک کے جاری نہ ہونے کو بیان

---

(۱) حوالہ سابق رص ۵۳۴۔

(۲) المدخل الفقہی العام رص ۵۳۵۔

(۳) الاشباہ والنظائر رص ۱۸۰، ۳۱۷۔

کرتا ہے؟

اس تفریع کا تقاضا یہ ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عقد یہاں سرے ہی سے ختم ہو، یہی حکم بدل کتابت اور بدل خلع کی قسطوں میں جاری ہوگا جب کہ عیب پایا جائے اور بدل اس کی وجہ سے لوٹا دیا جائے۔

لیکن کتابت (غلام کا متعین رقم دے کر آزادی حاصل کرنا) کے مسئلہ میں آزادی رد ہوجائے گی، اس لئے کہ آزادی جس پر معلق تھی اس پر قبضہ نہیں پایا گیا۔

اور خلع کے مسئلہ میں طلاق نہیں لوٹے گی بلکہ مہر لوٹایا جائے گا[1]۔

یہی رائے امام سیوطی کی الاشباہ والنظائر میں ہے کہ فسخ کبھی تو سرے سے عقد کو ختم کرے گا اور کبھی فسخ کے وقت سے۔ لیکن جب ہم امام نووی کی کتاب "الروضۃ" دیکھتے ہیں تو وہاں امام نوویؒ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ عقد فسخ کے وقت سے ختم ہوگا اور عقد کا اصل اور سرے سے ختم ہونے کا قول ضعیف ہے[2]۔

اس سلسلہ میں امام نوویؒ کی اتباع قلیوبی نے شرح المنہاج للمحلی کے حاشیہ میں کی ہے[3] اور کہا ہے کہ فسخ کی وجہ سے سرے سے اصل عقد ختم ہوجانے کا قول ضعیف ہے، اور المحلی کہتے ہیں: صحیح قول کا اعتبار کرتے ہوئے فسخ، عقد کو فسخ کے وقت سے ختم کرتا ہے (۴)۔

تبیین[5]:

۱۰ - زمانہ حال میں یہ ظاہر ہو کہ حکم اس سے قبل ثابت ہوچکا ہے اس کو تبیین کہتے ہیں، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے آج کے دن میں کہا: اگر زید گھر میں ہے تو تم کو طلاق ہے، اور دوسرے دن ظاہر ہوا کہ زید اس دن گھر میں موجود تھا تو طلاق پہلے ہی دن واقع ہوچکی اور اسی دن سے عدت کی مدت شمار کی جائے گی[1]۔

تبیین کے برعکس اقتصار ہے، کیونکہ تبیین میں حکم پہلے سے ثابت ہوا ظاہر ہوتا ہے۔

اور اقتصار میں حکم صرف زمانہ حال میں ثابت ہوتا ہے، اور جب اقتصار فوری طور پر انجام پانے والے عقود وفسخ کے لئے انشاء ہوتا ہے تو یہ تمام کو بیک وقت شامل ہوگا، اس لئے کہ معاملات، خواہ عقد ہوں یا فسخ ان کے اندر فوری نفوذ ہی اصل ہے۔

عقود کی مثالیں بیع، سلم، اجارہ، مضاربت وغیرہ ہیں۔

اور فسوخ کی مثالیں طلاق اور عتاق وغیرہ ہیں۔

اور جب فسوخ فوری نافذ ہونے والے نہ ہوں یعنی اثر رجعی ان کے اندر پایا جاتا ہو اور ان کے احکام ماضی سے شمار کئے جاتے ہوں تو اس وقت یہ "استناد" کے اندر داخل ہوجاتے ہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: تمہیں فلاں کی وفات سے ایک ماہ قبل طلاق ہے، اور فلاں کی موت اس معلق طلاق کے بعد ایک ماہ کے اندر ہی ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اگر یمین کے بعد ایک ماہ مکمل ہونے پر اس کی موت ہو تو ایک مہینہ پہلے سے طلاق واقع ہوگی اور اسی وقت سے عدت کا شمار ہوگا۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۱۷، ۳۱۸۔

(۲) الروضہ ۳/ ۴۰۹۔

(۳) القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۲۶۱۔

(۴) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۰۸۔

(۵) ابن عابدین نے الدر المختار پر اپنے حاشیہ میں کہا ہے کہ: فقہاء کی عبارت اسی طرح ہے اور یہ مصدر ہے تبیین یعنی ظہور کے معنی میں (۴/ ۲۲۲)۔

(۱) الاشباہ والنظائر مع الحموی ۲/ ۱۵۷۔

اقتضاء

تعریف:

۱ - اقتضاء: مصدر ہے اقتضی کا، کہا جاتا ہے: **اقتضيت منه حقي** (میں نے اس سے اپنا حق طلب کیا)، **وتقاضيته**: جب تم کسی سے حق کا مطالبہ کرو، اور اس پر قابض ہو اور اس سے اس کو لے لو، اور "اقتضاء" کی اصل "قضاء الدین" (دین ادا کرنا ہے) [1]۔

فقہاء کے یہاں اقتضاء لغوی معنی میں مستعمل ہے اور علماء اصول اس کو دلالت کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں: **"الأمر يقتضي الوجوب"** (امر وجوب پر دلالت کرتا ہے) اور اس کو طلب کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف - قضاء:

۲ - قضاء کا معنی: حق کا ادا کرنا اور اس سے فارغ ہونا، اور انسان پر اللہ تعالیٰ کے جو حقوق ہیں ان کو ادا کرنے کے لئے اس لفظ کا استعمال اسی سے ماخوذ ہے، ان حقوق کی ادائیگی خواہ ان کے مقررہ وقت میں ہو، اسی مفہوم میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھی ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ" [2] (پھر جب تم اپنے مناسک ادا کر چکو) یعنی تم اس کو ادا کردو اور اس سے فارغ ہو جاؤ، یا ان حقوق کی ادائیگی وقت نکل جانے کے بعد ہو جیسے چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء۔

بعض علماء اصول کہتے ہیں کہ لفظ "قضاء" عام ہے، اس کا اطلاق عین واجب کے سپرد کرنے یعنی ادا پر بھی ہوتا ہے اور مثل واجب کے سپرد کرنے یعنی قضاء پر بھی ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ قضاء کے معنی ساقط کرنے، مکمل کرنے اور مضبوطی عطا کرنے کے ہیں اور یہ معانی جس طرح عین واجب کی سپردگی میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح مثل واجب کی سپردگی میں بھی پائے جاتے ہیں، لہذا قضاء کے عام معنی کے لحاظ سے اس کا اطلاق حقیقت کے اعتبار سے ادا پر ہوگا لیکن جب مثل واجب کی سپردگی کے معنی میں عرفاً وشرعاً بولا جاتا ہے تو دوسرے معنی میں مجاز ہوگا، اور قضاء کا اطلاق ادا پر لغت کے اعتبار سے حقیقت اور عرف یا شرع کے اعتبار سے مجاز ہوگا [1]۔

اسی طرح وہ حقوق جو ایک انسان کے دوسرے پر ہوا کرتے ہیں ان کی ادائیگی کے لئے بھی قضاء کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جیسے فقہاء کہتے ہیں: اگر وصی کو معلوم ہو جائے کہ میت کے اوپر دین ہے، پھر وہ اسے ادا کرے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا [2]۔

ب - استیفاء:

۳ - استیفاء کا معنی: وفا (کسی چیز کو پورا کرنے) کا مطالبہ کرنا، کہا جاتا ہے: **استوفيت من فلان مالي عليه** یعنی میں نے فلاں سے اپنا وہ حق پورا لے لیا جو اس کے ذمہ تھا، اب اس پر کچھ باقی نہیں رہا، **واستوفيت المال** (میں نے اس سے پورا مال لے لیا) [3]، اور اس اعتبار سے استیفاء بھی اقتضاء کی ایک قسم ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ (قضی)، فیض القدیر ۴/ ۲۶۸، فتح الباری ۴/ ۳۴۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۰۔

(۱) کشف الأسرار ۱/ ۱۳۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۰۳۔

(۳) لسان العرب مادہ (وفی)۔

دلالۃ الاقتضاء:

۴-جس چیز پر کلام کا صحیح ہونا یا اس کا سچ ہونا موقوف ہو اس کو مقدر ماننا" دلالۃ الاقتضاء" ہے۔

وہ کلام جو بغیر اضافہ کے درست نہ ہو اس کو "مقتضی" کہتے ہیں، اور مزید کو مقتضی کہتے ہیں، زیادتی کی طلب کو اقتضاء کہتے ہیں، اور اس سے جو حکم ثابت ہو اس کو حکم المقتضی کہتے ہیں، وہ کلام جس پر قائل کے قول کی صحت موقوف ہو اس کی مثال "أعتق عبدک عني بألف" ہے۔ نفس کلام تو مقتضی ہے، اس لئے کہ یہ نفس کلام شرعی اعتبار سے درست نہیں ہے، اس لئے کہ حق ملیت کی فرع ہوتی ہے گویا اس نے یوں کہا "بعني عبدک بکذا ثم وکلتک في إعتاقه" (میرے ہاتھ اپنے غلام کو فروخت کر دو اتنے روپے میں اور میں نے تم کو اسے آزاد کرنے کا وکیل بنا دیا)، اور اس زائد لفظ کی طلب جس سے کلام درست ہو یہی اقتضاء ہے اور یہ زائد لفظ (یعنی بیع) مقتضی اور بیع سے جو حکم ثابت ہو (یعنی ملک) وہ مقتضی کا حکم ہے، اس کی مثال جس پر متکلم کا صدق موقوف ہو جیسے نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[1] (میری امت سے خطا، نسیان اور وہ چیزیں جس پر امت کو مجبور کیا جائے اٹھالی گئی ہیں) اس لئے کہ خطاء وغیرہ کا رفع اور ختم ہونا ان کے پائے جانے کے باوجود ایک ممتنع اور محال چیز ہے، لہذا یہاں ایسے حکم کی نفی کو پوشیدہ ماننا ضروری ہے جس کی نفی ممکن ہے جیسے مواخذہ اور سزا کی نفی۔

اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ عقلی طور پر کلام کے درست ہونے کے لئے محذوف مانا جائے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "واسأل القرية"[1] (گاؤں والوں سے پوچھ) اس میں "اہل" کو پوشیدہ ماننا عقلاً کلام کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے[2]۔

اقتضاء بمعنی طلب:

۵-حکم شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب جو اقتضاء یا تخییر کے ساتھ مکلفین کے افعال سے متعلق ہو، اقتضاء یعنی طلب خواہ کسی کام کے کرنے کی طلب ہو یا اس کے چھوڑنے کی طلب ہو[3] اگر یہ طلب جزم کے طور پر یعنی قطعیت کے ساتھ ہو تو حکم واجب ہوگا، اور اگر بغیر جزم کے ہو تو حکم استحبابی ہوگا، یا فعل کے ترک کا مطالبہ اگر جزم کے طور پر ہو تو حکم حرمت کا ہوگا اور جزم نہ ہو تو حکم کراہت کا ہوگا۔

البتہ تخییر اقتضاء کا مقابل ہے، اس لئے کہ اس کا مطلب ہے کہ اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوں۔

اقتضاء الحق:

۶-فقہاء کے استعمال میں جو تعبیر اس معنی کے لئے عام ہے وہ استیفاء ہے، جس کا مقصد حق کا لینا ہوتا ہے، خواہ وہ حق مالی ہو جیسے

---

(۱) حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کے متعلق العجلونی نے کشف الخفاء (۱/ ۵۲۲ طبع الرسالہ) میں بیان کیا ہے کہ اللآلی میں (سیوطی نے) کہا ہے کہ یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے اس سے قریب تر الفاظ وہ ہیں جو ابن عدی نے ابوبکرہ کے واسطے سے نقل کیا ہے "رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا: الخطأ، والنسيان والأمر يكرهون عليه" پھر انہوں نے ابن عدی کی طرف سے اس روایت کا انکار نقل کیا ہے اسی طرح امام احمد نے اس کو جو معلول قرار دیا ہے اسے نقل کیا ہے اور یہ ذکر کیا ہے کہ الفاظ یہ آئے ہیں "وضع ..... الحديث" اس کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

---

(۱) سورۂ یوسف ۸۲۔ مقتضی کو عام مانا جائے یا خاص، یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے جسے اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے۔

(۲) کشف الاسرار ۱/ ۷۶، الاحکام للآمدی ۲/ ۱۴۱۔

(۳) الاحکام للآمدی ۱/ ۹۱۔

مزدور کا اپنی اجرت وصول کرنا یا وہ حق غیر مالی ہو جیسے منافع اور قصاص وغیرہ کا وصول کرنا[1]۔

اور اقتضاء حق کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے، اسی مفہوم میں یہ حدیث ہے: "رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى"[2] (اللہ رحم فرمائے نرمی اور سہولت برتنے والے پر جب کہ وہ خرید فروخت کرے اور جب کہ وہ حق وصول کرنے کا مطالبہ کرے)، ابن حجرؒ نے اپنی شرح میں "اقتضی" کی تشریح اس طرح کی ہے: یعنی سہولت کے ساتھ بغیر پیچھے پڑے حق کا مطالبہ کرنا[3]۔

دیکھئے: "اتباع" اور "استیفاء" کی اصطلاحات۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۵، بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۔

(۲) حدیث: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى" کی روایت بخاری (فتح ۴/ ۳۰۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۴/ ۳۰۷ طبع البہیہ۔

اقتناء

تعریف:

۱- اقتناء مصدر ہے "اقتنی" کا، اقتنی الشئ کا معنی ہے: کسی چیز کو اپنی ذات کے لئے خاص کرنا، حاصل کرلینا، نہ کہ بیع وتجارت کے لئے لینا، کہا جاتا ہے: هذه الفرس قِنية وقُنية (قاف کے زیر اور پیش کے ساتھ) یعنی ان گھوڑوں کو نسل پروری یا سواری وغیرہ کے لئے خاص کیا گیا ہے نہ کہ تجارت کرنے کے لئے[1]، اور قنوت البقرة، وقنيتها: میں نے گائے دودھ یا کھیتی کرنے کے لئے لی ہے، اور مال قنیان: یعنی وہ مال جسے تم اپنے لئے اختیار کرلو۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اقتناء کا حکم:

۲- اشیا کا ذخیرہ کبھی مباح ہوتا ہے بلکہ کبھی کبھی مستحب ہوا کرتا ہے۔

مثلاً قرآن، کتب حدیث اور کتب علم کا ذخیرہ کرنا مستحب ہے، اور کبھی کبھی کسی حال میں مباح ہوتا ہے اور دوسری حالت میں نہیں، جیسے سونا چاندی کا ذخیرہ کرنا، اور تربیت یافتہ کتے اور اس کے علاوہ مباحات کا شرائط کے ساتھ ذخیرہ کرنا، اس کی تفصیل "اباحت" کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اور کبھی کبھی حرام ہوا کرتا ہے مثلاً شراب، خنزیر اور حرام کھیل کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

آلات کا ذخیرہ کرنا[1]۔

۳- فقہاء نے ذخیرہ کی ہوئی چیزوں کی زکاۃ کے سلسلہ میں بحث کی ہے اور کہا ہے اونٹوں کے ذخیرہ کرنے والوں پر زکاۃ نہیں ہے، ہاں اگر اونٹ باربرداری، سواری اور افزائش نسل کے لئے ہو اور سائمہ اور نصاب کی تعداد کو پہنچ رہا ہو تو پھر زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "في خمس من الإبل السائمة صدقة"[2] (چراگاہ میں چرنے والے پانچ اونٹوں میں زکاۃ واجب ہے) جیسا کہ سونے چاندی کے ذخیرہ کرنے والوں پر زکاۃ واجب ہوا کرتی ہے، خواہ ڈھلے ہوئے ہوں یا بن ڈھلے ہوں، زیورات کی شکل میں ہوں یا برتنوں کی شکل میں ہوں، تجارت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو جب نصاب کے بقدر ہوں ان پر زکاۃ واجب ہے، یہ مسلک حنفیہ کا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے فی الجملہ ان کی موافقت کی ہے، لیکن عورتوں کے زیورات کے سلسلہ میں موافقت نہیں کی ہے (بلکہ ان حضرات کے نزدیک پہنے جانے والے زیورات میں زکاۃ نہیں ہے)[3]، (دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ")۔

---

(۱) قلیوبی ۲/ ۱۵۷، ۳/ ۸۰، ۱۵۷، ۲۹۷، ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، ۲۴۷، ۲۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۳، ۵، الشرح الصغیر ۳/ ۲۲، ۲۳، ۲/ ۳۱، ۲۴۷، المغنی ۱/ ۷۷، ۳/ ۱۵، ۳/ ۲۵۱، ۲۵۵، ۸/ ۳۲۱۔

(۲) حدیث: "في خمس من الإبل ....." ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "من لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، فإذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة" (جس شخص کے پاس صرف چار اونٹ ہوں تو ان پر زکاۃ نہیں ہے سوائے اس کے کہ ان کا مالک چاہے اور جب پانچ اونٹ ہو جائیں تو ان میں ایک بکری واجب ہے) اس کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۰۷، ۱۱۰، الہجیر ۱/ ۹۷، المغنی ۳/ ۵، ۷۵، ۵۷۷، الکافی ۱/ ۲۸۳، ۲۸۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۸، ۳۸۔

اقتیات

تعریف:

۱- اقتیات لغت میں "اقتات" کا مصدر ہے، اقتات کا معنی ہے: غذا کھانا، قوت: ایسی چیز جو جان کو باقی رکھنے کے لئے کھائی جاتی ہے[1]، جیسے گیہوں اور چاول۔

الأشياء المقتاتة وہ چیزیں کہلاتی ہیں جو غذا بننے کی صلاحیت رکھتی ہوں اور ان سے دوامی طور پر جسم غذا حاصل کرتے رہیں، برخلاف ان چیزوں کے جو جسم کے لئے قوت و پختگی کی حیثیت رکھتی ہوں لیکن دوامی طور پر نہیں[2]۔

اقتیات کا استعمال فقہاء کے نزدیک لغوی معنی ہی میں ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ دسوقی نے اقتیات کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "ماتقوم البنية باستعماله بحيث لا تفسد عند الاقتصار عليه"[3] (اقتیات ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے استعمال سے بدن کی بنیاد برقرار رہے اور صرف اسی پر اکتفاء کی صورت میں خراب نہ ہو)۔

"غذا" کا لفظ "قوت" کے لفظ سے عام ہے، اس لئے کہ غذا کو انسان خوراک کے طور پر یا سالن یا تفکہ یا دوا کے طور پر بھی استعمال کرتا ہے۔

---

(۱) المصباح مادہ (قوت)۔

(۲) النظم المستعذب ۱/ ۱۶۰، ۱۶۱ طبع دار المعرفہ۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۴۷ طبع دار الفکر۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء زکاۃ، ربوی اشیاء کی بیع اور احتکار میں اقتیات کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔

چنانچہ غلہ جات اور پھلوں میں زکاۃ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، بشرطیکہ غلہ اور پھل ان چیزوں میں سے ہو جو اختیاری طور پر کھائی جاتی ہوں (اور ان کو بطور غذا استعمال کیا جاتا ہو) اور ان کا ذخیرہ کیا جاتا ہو، غذا کے علاوہ دوسری چیزوں میں بعض انواع میں بعض فقہاء کے نزدیک زکاۃ ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہے [1]۔

۳- جہاں تک بیع الربویات کی بحث ہے تو اس میں جمہور فقہاء نے اقتیات کو علت ربا نہیں مانا ہے، البتہ مالکیہ نے اقتیات اور ادخار کو علت ربا مانا ہے، اس لئے یہ حضرات ہر اس چیز کو ربوی مانتے ہیں جو قوت (غذا) ہو اور وہ قابل ادخار ہو، اور جو چیزیں غذا کے طور پر مستعمل نہ ہوں جیسے میوہ جات، اور جو چیزیں قابل ادخار نہ ہوں جیسے گوشت وغیرہ تو ان میں ربا نہیں ہے، اور جو چیزیں غذا کی اصلاح کرتی ہیں جیسے نمک اور مسالہ تو وہ بھی ان کے نزدیک قوت کے حکم میں ہیں [2]۔

احتکار کے سلسلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ غذائی اشیاء کا ذخیرہ کرنا ممنوع ہے، اگر چہ اس ممانعت کی نوعیت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے تاہم ممانعت پر سب متفق ہیں، اور اکثر فقہاء کی رائے حرمت کی ہے۔

اور تمام انسانوں کی غذا کی اہمیت کے پیش نظر اکثر فقہاء کہتے ہیں: احتکار کا حکم صرف غذائی اشیاء میں ہیں [3]۔ اس مسئلہ کی تفصیل احتکار کی بحث میں گزر چکی ہے۔

اَقراء

دیکھئے: "قرء"۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۰ طبع دار المعرفۃ، الخرشی ۲/ ۱۶۸، المغنی ۲/ ۶۹۰، ۶۹۱، المہذب ۱/ ۱۶۰ شائع کردہ دار المعرفۃ۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۔

(۳) حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام ۱/ ۳۰۰ طبع آستانہ، مواہب الجلیل ۴/ ۳۸۰ طبع لیبیا، المغنی ۴/ ۲۲۳، ۲۲۲ طبع الریاض، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۶۔

إقراء

تعریف:

۱ - إقراء لغت میں پڑھانے اور پڑھنے پر آمادہ کرنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: **أقرأ غيره يقرئه إقراءً** (اس نے دوسرے کو پڑھایا) **أقرأه القرآن فهو مقرئ** (اس نے اس کو قرآن پڑھایا، تو اس کا اسم فاعل مقری ہے) اور جب کوئی شخص کسی شیخ کے سامنے قرآن یا حدیث پڑھتا ہے تو کہتا ہے: **أقرأني فلان**، یعنی فلاں نے مجھ کو اس پر آمادہ کیا کہ میں ان کے سامنے پڑھوں [1]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، یعنی قراءت پر آمادہ کرنا، خواہ یہ غور سے سننے اور ذکر کرنے کے لئے ہو یا تعلیم اور یاد کرنے کی غرض سے ہو [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قراءت وتلاوت:

۲- قراءت اور تلاوت دونوں ایک ہی معنی میں ہیں، تم کہتے ہو "**فلان يتلو كتاب الله**" (فلاں کتاب اللہ کی تلاوت کرتا ہے) یعنی اس کو پڑھتا ہے اور اس کو زبان سے ادا کرتا ہے، لیثؒ کہتے ہیں: **تلا يتلو تلاوةً يعني قرأ**، اور تلاوت کا استعمال عام طور پر قرآن پڑھنے کے لئے ہوا کرتا ہے، بعض حضرات نے اس کو عام قرار دیا ہے، یعنی قرآن اور دیگر کتابوں کے پڑھنے کے لئے بھی تلاوت کا لفظ بولا جاتا ہے [1]۔

ب- مدارسۃ:

۳- مدارسہ: یعنی کوئی شخص دوسرے کے سامنے پڑھے اور دوسرا اس کے سامنے پڑھے [2]۔

ج- ادارہ:

۴- ادارہ: یعنی جماعت کے بعض لوگ کچھ حصہ پڑھیں، پھر دوسرے لوگ اس کے بعد کا حصہ پڑھیں اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے [3]۔

اجمالی حکم:

۵- ذکر الٰہی اور قرآن سننے کی غرض سے پڑھانا بالخصوص ان سے جن کی آواز اچھی ہو مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "**قال لي رسول الله ﷺ اقرأ عليّ القرآن، فقلت: يا رسول الله أقرأ عليك، وعليك أنزل؟ قال: إني أحب أن أسمعه من غيري، قال: فقرأت عليه سورة النساء حتى جئت إلى هذه الآية: (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) قال: حسبك الآن، فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان**" [4] (رسول اللہ ﷺ

---

(۱) لسان العرب مادۃ (قرأ)۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۰۱، المغنی ۳/ ۲۰۴ طبع الریاض، فتح الجلیل ۱/ ۲۲۷۔

(۱) لسان العرب مادۃ (قرأ) و (تلا)۔

(۲) حاشیہ شرح المستعید بن علی فتح المعین رص ۱۶۵۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) حدیث ابن مسعودؓ کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم

نے مجھ سے فرمایا: مجھ کو قرآن سناؤ، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ: میں آپ کو قرآن سناؤں اور قرآن آپ ہی پر نازل کیا گیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ میں دوسرے سے سننا چاہتا ہوں، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ کے سامنے سورۂ نساء پڑھی، یہاں تک کہ جب میں اس آیت پر پہنچا، "فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا" (سو اس وقت کیا حال ہوگا جب ہم ہر امت سے ایک ایک گواہ حاضر کریں گے اور ان لوگوں پر آپ کو بطور گواہ پیش کریں گے)، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اب بس کرو، پھر میں آپ ﷺ کی طرف متوجہ ہوا تو دیکھا کہ آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہیں)۔ اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: "استماع" اور "قرآن" کی اصطلاح۔

۶- اگر إقراء تعلیم اور حفظ کی غرض سے ہو جیسا کہ آیت "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ"[۱] میں ہے، تو یہ فی الجملہ فرض کفایہ میں شمار ہوتا ہے، منح الجلیل میں آیا ہے: جس شخص کے اندر اہلیت ہو اس کا علوم شرع کی خدمت میں لگنا فرض کفایہ میں سے ہے، اور جس علم کی کسی شخص کو خود ہی ضرورت ہو اس پر فرض عین ہے، پھر کہا کہ علم شرع کی خدمت سے مراد ان کو یاد رکھنا، ان کو پڑھانا اور پڑھنا اور ان کی تحقیق میں لگے رہنا ہے[۲]۔

اس سے متعلق مختلف طرح کے احکام ہیں، جیسے علوم شرع کی تعلیم پر اجرت لینا، ان سب کی تفصیل تعلیم، اجارہ اور اعتکاف کی بحث میں دیکھی جائے۔

= (۱/ ۵۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ اعلیٰ/۶۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۷۰۹۔

إقرار

تعریف:

۱- لغت میں اقرار کا ایک معنی اعتراف ہے، کہا جاتا ہے: أقرّ بالحق (اس نے حق کا اقرار کیا) یعنی اس کا اعتراف کیا، اور کہا جاتا ہے: أقرّ الشيءَ في المكان: یعنی کسی شی کو کسی جگہ جمایا اور أقرّ الشخص في المكان کسی آدمی کو کسی جگہ بسایا، ٹھہرایا[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اقرار کہتے ہیں: کسی شخص کا اپنے اوپر دوسرے کے حق کے ثبوت کی خبر دینا، یہ تعریف جمہور فقہاء کی ہے[۲]۔

بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ اقرار انشاء ہے، إخبار نہیں، دوسرے حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک لحاظ سے إخبار ہے، اور دوسرے لحاظ سے انشاء[۳]۔

محدثین اور علماء اصول کے نزدیک اقرار تقریر نبوی کو کہتے ہیں، یعنی نبی کریم ﷺ کے سامنے کسی نے کوئی کام کیا یا کچھ کہا لیکن آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی، اس کے احکام "تقریر" کی اصطلاح اور اصولی ضمیمہ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۱) المصباح، القاموس المحیط، اللسان۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۵۶، تبیین الحقائق ۵/ ۲، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۶، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵، البنانی علی شرح الزرقانی ۶/ ۹۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۴، ۶۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲، کشاف القناع ۶/ ۴۵۲۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۴۸، ۴۴۹، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۳۲۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اعتراف:

۲-اعتراف لغوی اعتبار سے اقرار کے مترادف ہے، کہا جاتا ہے: **اعترف بالشیٔ،** یعنی اس نے ذمہ میں کسی چیز کا اقرار کیا، اور یہی تعریف فقہاء بھی بیان کرتے ہیں، قاضی زادہ کہتے ہیں کہ روایت میں ہے: **"أن النبیﷺ رجم ماعزا بإقراره بالزنی، والغامدية باعترافها"** (نبی کریم ﷺ نے حضرت ماعز کو زنا کے اقرار کی وجہ سے اور غامدیہ کو ان کے اعتراف کی وجہ سے رجم کا حکم دیا)، اور قصہ عسیف میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"واغد یا أنیس إلی امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها"**[1] (اے انیس! اس عورت کے پاس جاؤ، اگر وہ زنا کا اعتراف کرلے تو اسے رجم کردینا)، چنانچہ اعتراف کی وجہ سے آپ ﷺ نے حد نافذ فرمائی، معلوم ہوا کہ اعتراف، اقرار ہی ہے، قلیوبی کہتے ہیں کہ یہ مترادف کے ذریعہ تفسیر ہے[2]۔

ب-انکار:

۳-انکار اقرار کی ضد ہے، لغت میں کہا جاتا ہے: **انکرت حقه** یعنی میں نے اس کے حق کا انکار کیا[3]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (دیکھئے: اصطلاح "إنکار")۔

(۱) حدیث: "رجم ماعزا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۵/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۲۰/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے حدیث: "رجم الغامدية" کی روایت مسلم (۱۳۲۳/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور حدیث: "اغد یا أنیس......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۷/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۲۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) نتائج الأفکار، تکملۃ الفتح ۲۸۱/۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/۳، روض الطالب ۲۸۷/۲، المغنی ۱۴۹/۵۔

(۳) المصباح المنیر۔

اور اصطلاح میں منکر اس شخص کو کہتے ہیں جو اصل پر قائم ہو[1]۔

ج-دعوی:

۴-دعوی اصطلاح میں اقرار کا مخالف ہے یعنی وہ بات جو قاضی کے نزدیک قبول ہو اور اس کا مقصد دوسرے سے حق طلب کرنا، یا مدمقابل کو اپنے حق سے دور کرنا ہو[2]۔

د-شہادت:

۵-فیصلہ کی مجلس میں دوسرے کے حق کو کسی دوسرے پر ثابت کرنے کے لئے لفظ شہادت سے خبر دینا شہادت ہے[3]۔

اقرار، دعوی اور شہادت کے سلسلہ میں اتفاق ہے کہ یہ ساری اصطلاحات خبر کے طور پر استعمال ہوتی ہیں، ان کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ اگر خبر مخبر پر واجب کسی سابق حق کی ہو اور حکم اسی خبر دینے والے پر موقوف ومحصور ہو تو اس کو اقرار کہتے ہیں اور اگر حکم اسی پر موقوف ومنحصر نہ ہو اور مخبر کا اس میں فائدہ نہ ہو بلکہ غیر کے حق کے لئے غیر پر واجب ہونے کی اخبار ہو تو اس کو شہادت کہتے ہیں، اور اگر اس میں مخبر کا فائدہ ہو کہ اس میں اپنے حق کے لئے خبر ہو تو یہ دعوی کہلاتا ہے[4]۔

جیسا کہ یہ بھی ایک فرق ہے کہ مبہم کا اقرار درست ہوتا ہے اور اس کی تعیین لازم ہوتی ہے۔

اسی طرح مبہم کا دعوی اگر ایسی چیز میں ہو جس پر عقد مبہم طور پر بھی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۲۳/۳۔

(۲) الدر المختار ۴۱۹/۴۔

(۳) الدر وحاشیۃ الطحطاوی ۲۲۷/۳، حاشیۃ القلیوبی ۳۱۸/۴۔

(۴) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴۴۸/۴، تبیین الحقائق ۲/۵، مواہب الجلیل ۲۱۶/۵، الشرح الصغیر ۵۲۵/۳، الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳۹۷/۳، بلغۃ السالک ۱۹۰/۲، نہایۃ المحتاج ۶۵/۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۔

درست ہوتا ہے۔

جیسے وصیت تو اس طرح کا دعویٰ بھی درست ہوتا ہے لیکن وہ دعویٰ جو مدعا علیہ کے خلاف ہو اور مبہم ہو تو وہ نہ درست ہوگا اور نہ ہی وہ سنا جائے گا۔

رہی مبہم شہادت کی بات تو اس میں حکم یہ ہے کہ جس چیز کی شہادت دی جا رہی ہے اگر وہ مبہم درست ہوتی ہو تو شہادت بھی درست ہوگی، جیسے حق اور طلاق، اور جو چیز مبہم درست نہ ہوتی ہو اس کی شہادت بھی درست نہ ہوگی، خاص طور پر وہ شہادت جو بلا دعویٰ درست نہ ہوتی ہے[1]۔

شرعی حکم:

۶- حقوق العباد کے اقرار میں اصل وجوب ہے، اس قبیل سے اس نسب کا اقرار بھی ہے، جو (ضابطہ میں) ثابت ہو، تاکہ انساب ضائع نہ ہوں، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب لعان کی آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه وفضحه الله على رؤوس الأولين والآخرين**"[2] (جو شخص اپنے بچے کے نسب کا انکار کرے اور وہ بچہ اس کی طرف دیکھ رہا ہو تو اللہ تعالیٰ بھی اس سے حجاب اختیار کرے گا اور اولین و آخرین کے سامنے اس کو رسوا کرے گا)۔

اسی طرح دوسرے کا حق جو اپنے ذمہ ثابت ہو اس کا اقرار واجب ہے اگر اس کے اثبات کے لئے اقرار ہی متعین ہو، اس لئے کہ واجب

(۱) القواعد لابن رجب رص ۲۳۴۔

(۲) حدیث: "أيما رجل جحد ولده..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۹۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۲۶ طبع دار المحاسن) میں اس کو معلول قرار دیا ہے۔

جس چیز سے مکمل ہوا کرتا ہے وہ چیز بھی واجب ہوا کرتی ہے۔

مشروعیت اقرار کی دلیل:

۷- اقرار کا حجت ہونا کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ سے اس کی دلیل یہ آیت ہے: "**وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ**"[1] (اور چاہئے کہ وہ شخص لکھوائے جس کے ذمہ حق واجب ہے)، اس میں املال (لکھانے) کا حکم دیا گیا ہے، اگر اقرار قبول نہ کیا جائے تو املال کا کوئی مطلب ہی نہیں رہ جاتا ہے، دوسری آیت ہے: "**بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**"[2] (بلکہ اصل یہ ہے کہ انسان خود ہی اپنی حالت پر خوب مطلع ہوگا) یعنی گواہ ہوگا، جیسا کہ ابن عباسؓ کی تفسیر ہے۔

سنت سے اس کی حجت وہ روایت ہے جس میں حضور ﷺ نے حضرت ماعز اور حضرت غامدیہ کو خود ان کے اقرار کی وجہ سے رجم کا حکم دیا، جب اقرار کی وجہ سے آدمی پر حد جاری کی گئی تو مال کا ثبوت اور لزوم تو اقرار کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

اجماع سے اس کی حجیت اس طور پر ہے کہ پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اقرار حجت ہے جو اقرار کرنے والے کے حق میں ہی ثابت و لازم ہوتی ہے، حتی کہ فقہاء نے اقرار کی وجہ سے مقر پر حدود وقصاص کو واجب قرار دیا ہے تو مال کا واجب ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

عقلی اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ کوئی بھی عقل مند انسان اپنے خلاف کوئی ایسا جھوٹا اقرار نہیں کرسکتا جس میں اس کی جان یا مال کا نقصان ہو، لہذا یہاں اپنے حق میں تہمت نہ پائے جانے اور کمال ولایت

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۸۲۔

(۲) سورۂ قیامہ ر ۱۴۔

ہونے کی وجہ سے صدق کا پہلو راجح ہوتا ہے[1]۔

اقرار کا اثر:

۸- جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے اس کا ظہور ہی اقرار کا اثر ہے یعنی اقرار کی وجہ سے ماضی میں حق کا ثبوت، نہ کہ ابتداءً (اقرار کے وقت سے) حق کا وجود، اگر کسی نے دوسرے کے لئے مال کا اقرار کیا اور مُقرّ لہٗ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو) کو معلوم ہو کہ مُقِرّ (اقرار کرنے والا) اپنے اقرار میں جھوٹا ہے، تو مُقرّ لہٗ کے لئے مُقِرّ سے دیانۃً (فیما بینه وبین الله) زبردستی مال لینا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مُقِرّ خود ہی خوش دلی سے مال اس کے حوالہ کردے، ایسی صورت میں یہ ابتداءً (دینے کے وقت سے) بطور ہبہ تملیک ہوگی۔

صاحب النہایہ اور ان کے ہم رائے فقہاء نے کہا ہے کہ اقرار کا حکم یہ ہے کہ مُقِرّ نے جس چیز کا اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہوگی[2]۔

اقرار کا حجت ہونا:

۹- اقرار خبر ہے، اس لئے ظاہری اعتبار سے صدق وکذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لیکن صدق کا پہلو راجح ہونے کی وجہ سے اسے حجت مان لیا گیا ہے، اور صدق کا پہلو راجح اس لئے ہے کہ مُقِرّ اپنے اوپر اقرار کرنے میں متہم نہیں کیا جاتا۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ اقرار کا حکم یہ ہے کہ اس کا قبول کرنا بالاتفاق لازم ہے[3]۔

اصل یہ ہے کہ اقرار بذات خود حجت ہے اور اقرار کے ذریعہ ثبوت حق کے لئے قضاء کی ضرورت بھی نہیں ہے، جن بنیادوں پر فیصلہ کیا جاتا ہے اقرار ان میں سب سے زیادہ قوی ہے اور اقرار بینہ پر مقدم ہوتا ہے[1]، یہی وجہ ہے کہ حاکم مدعا علیہ سے شہادت سے قبل سوال کرے گا، قاضی ابو الطیب کہتے ہیں: اگر مدعی کے دو گواہوں نے گواہی دی، پھر مدعا علیہ نے اقرار کرلیا تو اقرار کی وجہ سے فیصلہ کیا جائے گا اور شہادت باطل ہوجائے گی[2]، اسی وجہ سے اقرار کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ سید الحجج ہے (تمام حجتوں کا سردار ہے)۔

پھر بھی اقرار کی حیثیت صرف مُقِرّ کے حق میں حجت ہونے کی ہے، اس لئے کہ مُقِرّ کی ولایت غیر کے متعلق ناقص ہوتی ہے، لہذا اقرار صرف مُقِرّ ہی تک محدود رہے گا[3]، یہی وجہ ہے کہ کسی کے اس اقرار کی وجہ سے دوسرے پر حد لازم کرنا درست نہیں ہے کہ دوسرا اقرار کرنے والے کے ساتھ جرم میں شریک تھا، اور یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی نظیر عہد رسالت میں پائی جاتی ہے، روایت ہے: "أن رجلاً جاء إلی النبي ﷺ فقال: إنه قد زنی بامرأة ـ سماها ـ فأرسل النبي ﷺ إلی المرأة فدعاها فسألها عما قال، فأنكرت فحده وتركها"[4] (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے اقرار کیا کہ میں نے ایک عورت کے ساتھ زنا کیا ہے (اس عورت کا نام بھی اس نے بیان کیا) چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو بھیجا اور اس عورت کو بلایا اور آپ ﷺ نے اس عورت سے اس واقعہ کے بارے میں دریافت کیا جو اس شخص نے اپنے اقرار میں بیان کیا تھا، تو اس عورت نے واقعہ کا

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۳، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۳۲۶، المغنی ۵/ ۱۴۹، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳، نیز دیکھئے تفسیر القرطبی ۳/ ۳۸۵۔
اور حضرت غامدیہ اور حضرت ماعز کے رجم کی حدیث کی تخریج (فقرہ ۲/۷) میں گذر چکی ہے۔
(۲) تکملۃ فتح القدیر ۶/ ۲۸۰، ۲۸۲۔
(۳) الطرق الحکمیہ رص ۱۹۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۳ طبع الکلیات۔

(۱) الطرق الحکمیہ رص ۱۹۶۔
(۲) حاشیۃ الرملی الکبیر علی اسنی المطالب ۲/ ۲۸۸۔
(۳) الہدایہ تکملۃ الفتح ۶/ ۲۸۲، تبیین الحقائق ۵/ ۳۔
(۴) سبل السلام ۴/ ۶ طبع دوم ۱۹۵۰ء، الہدایہ تکملۃ الفتح ۶/ ۲۸۲۔

انکار کردیا، اس کی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے شخص مذکور پر حد جاری فرمائی اور اس عورت کو چھوڑ دیا)۔

البتہ بعض حالات ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں اقرار کے مطابق فیصلہ کرنے کے لئے بینہ کا قائم کرنا (گواہوں کا پیش کرنا) بھی ضروری ہے، اور یہ وہ صورت ہے جب کہ حکم کو دوسرے تک متعدی کرنے کا مطالبہ کیا جائے، لہذا اگر کسی نے میت کے مقروض کے خلاف دعویٰ کیا کہ وہ ترکہ میں اس کا وصی ہے اور مقروض نے دین اور وصیت کے سلسلہ میں اس کی تصدیق کردی، تو یہاں اس اقرار کی وجہ سے دوسرے مقروض کے حق میں وصی ہونا ثابت نہیں ہوگا جو وصیت کا انکار کررہا ہو، لہذا یہاں بینہ (شواہد) کی ضرورت ہے۔

درمختار میں ہے کہ ورثاء میں سے کسی نے اس دین کا اقرار کرلیا جس کا دعویٰ اس کے مورث پر کیا گیا لیکن بقیہ ورثاء نے اس کا انکار کردیا تو پورا دین اقرار کرنے والے وارث پر لازم ہوجائے گا اگر میراث سے ملا ہوا اس کا حصہ دین کو پورا کردے، اور اور ایک قول ہے کہ اس وارث کے حصہ میں جتنا دین آئے گا صرف اتنا ہی ادا کرے گا تاکہ اس پر ضرر نہ ہو، کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جس کا تعلق کل ترکہ سے ہے۔

یہی قول امام شعبیؒ، حسن بصریؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا ہے، اور اس کو ابن عابدینؒ نے بھی مختار کہا ہے، اور اگر اس مقر نے کسی دوسرے شخص کے ساتھ مل کر یہ شہادت دی کہ میت پر دین ہے تو اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی۔

اور اس سے صرف اتنا ہی لیا جائے گا جو اس کے حصہ میں آئے گا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مقر کے حصہ میں دین محض اقرار کی وجہ سے واجب نہیں ہوگا بلکہ اس کے اقرار کی بعد قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے واجب ہوگا، علامہ ابن عابدینؒ کہتے ہیں: اگر کوئی ایسا شخص جس کے پاس کوئی متعین سامان ہو یہ اقرار کرے کہ وہ اس کے قبضہ کرنے کا وکیل ہے تو اس کا اقرار کافی نہ ہوگا، اور وکیل کو اپنی وکالت ثابت کرنے کے لئے بینہ پیش کرنے کا حکم دیا جائے گا، تاکہ اس کو قبضہ کا حق حاصل ہوجائے۔

اسی طرح اقرار نسب میں حجت ہے اور اس سے نسب ثابت ہوجاتا ہے الا یہ کہ حقیقت کے خلاف ہو، مثلاً ایسے شخص کے نسب کا اقرار کرے جو اس کا بیٹا نہیں ہوسکتا[1]۔

اقرار کا سبب:

۱۰-سبب اقرار جیسا کہ علامہ ابن ہمام کہتے ہیں یہ ہے کہ واجب کو اپنے ذمہ سے خبر دے کر ساقط کرنے کا ارادہ کیا جائے تاکہ اس کے ذمہ میں وہ واجب باقی نہ رہے[2]۔

رکن اقرار:

۱۱-حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک اقرار کے ارکان چار ہیں: مقر، مقر لہ، مقر بہ، اور صیغہ (لفظ)[3]، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان فقہاء کے نزدیک رکن ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر شئی مکمل نہ ہو،

= حدیث "جاء رجل الی النبی ﷺ فقال: إنه قد زنی بامرأة ....." کی روایت ابوداؤد (۴؍ ۱۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور شوکانی نے اس کو نیل الاوطار (۷؍ ۱۰۶ طبع العثمانیہ) میں ذکر کیا ہے اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ امام نسائی نے اس کو منکر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں ایسے رواۃ بھی ہیں جن پر کلام کیا گیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۵۱، ۴؍ ۵۷، الزرقانی علی خلیل ۶؍ ۴، ۱۰۵، ۱۰، مغنی المحتاج ۲؍ ۵۹، ۲، ابن عابدین ۴؍ ۱۵، المغنی ۵؍ ۲۰۰۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۶؍ ۲۸۰۔

(۳) التاج والاکلیل ۵؍ ۲۱۶، الشرح الصغیر ۳؍ ۵۲۹، اسنی المطالب ۲؍ ۲۸۷، ۲۸۸، نہایۃ المحتاج ۵؍ ۱۵۔

خواہ وہ شی کا جزء ہو یا شی کے لئے لازم اور ضروری ہو، اور بعض شافعیہ نے اس پر اضافہ کیا ہے جیسا کہ رملی نقل کرتے ہیں کہ ایک رکن "مُقَر عندہ" ہے یعنی وہ حاکم ہو یا شاہد ہو، آگے رملی کہتے ہیں کہ یہ اضافہ محل نظر ہے، اس لئے کہ اگر اقرار کا تحقق اس اضافہ پر موقوف ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ جو اقرار تنہائی میں کیا گیا ہو یعنی نہ تو کسی شاہد نے سنا ہو اور نہ ہی اقرار کسی حاکم کے سامنے ہوا ہو پھر ایک مدت کے بعد یہ ظاہر ہو کہ فلاں دن اس نے اس قسم کا اقرار کیا ہے تو یہ اقرار معتبر نہ ہوگا اور نہ ہی اس کا شمار ہوگا، کیوں کہ اس میں یہ رکن ندارد نہیں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ رائے اور قول درست نہیں ہے، اسی وجہ سے رملی اس کو شرط نہیں مانتے ہیں[1]۔

حنفیہ کے نزدیک رکن صرف صیغہ ہے، (یعنی وہ الفاظ و تعبیرات جن کے ذریعہ اقرار کیا جائے) خواہ وہ صیغہ صراحۃ ہو یا دلالۃ، اس کی وجہ یہ ہے کہ رکن حنفیہ کے نزدیک ایسی چیز کو کہتے ہیں جس پر شی کا وجود موقوف ہو، اور وہ شی کی حقیقت و ماہیت کا جزء ہوا کرتا ہے۔

پہلا رکن: مُقِر اور اس کی شرائط:

مُقِر یعنی وہ شخص جو اپنے خلاف غیر کے حق کو ثابت کرنے کی خبر دے، اس میں چند چیزوں کا پایا جانا شرط ہے:

پہلی شرط: مُقِر کا معلوم ہونا:

۱۲ - اقرار کے معتبر ہونے کی پہلی شرط یہ ہے کہ مقر معلوم ہو، اگر دو شخصوں نے کہا: فلاں کے ہم میں سے کسی ایک پر ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جب مُقِر معلوم ہی نہ ہو تو مُقَر لہ اپنے حق کا مطالبہ ہی نہیں کرسکتا ہے، اسی طرح جب ان دونوں میں سے کسی ایک نے کہا کہ ہم میں سے ایک نے غصب کیا ہے، یا زنا کیا ہے، یا چوری کی ہے، یا شراب پی ہے یا تہمت لگائی ہے تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جس پر حق واجب ہو رہا ہے وہ معلوم نہیں ہے، لہذا دونوں کو بیان و وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

دوسری شرط: عقل:

۱۳ - مُقِر کے سلسلہ میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ صاحب عقل ہو، اسی وجہ سے صبی غیر ممیز (وہ بچہ جس کو ابھی تمیز نہ ہو)، مجنون، بے ہوش، سونے والا اور نشہ سے مدہوش شخص کا اقرار درست نہ ہوگا، ان تمام کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

معتوہ (کم عقل) کا اقرار:

۱۴ - کم عقل شخص کا اقرار بعد بلوغ بھی درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا حکم صبی ممیز کے حکم کی طرح ہے، لہذا ایسی چیز جس میں ضرر ونقصان ہو اس کا اقرار نہیں کرسکتا ہے[1]، الا یہ کہ وہ ماذون لہ ہو (یعنی اس کو تجارت کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو) تو اس کا مالی اقرار درست ہوگا، اس لئے کہ یہ تجارت کے لوازمات میں سے ہے، جیسے دیون، امانت پر رکھی ہوئی چیزیں، عاریت پر دی ہوئی چیزیں، مضاربات اور غصب وغیرہ تو ان کا اقرار درست ہوگا، اقرار درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معتوہ مذکورہ امور میں عاقل بالغ کے درجہ میں ہے، یہی وجہ ہے کہ تجارت کے علاوہ معاملات جیسے مہر، جنایت اور کفالت وغیرہ میں اقرار درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اذن میں شامل نہیں ہوتے ہیں[2]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۵/ ۶۵۔

(۱) التلویح ۳/ ۱۶۶، شرح المنار لابن ملک رص ۹۵۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۳، الہدایہ و نتائج الافکار ۶/ ۲۸۴، حاشیہ ابن عابدین

سونے والے اور بے ہوش کا اقرار:

۱۵ - سونے والے اور وہ شخص جس پر بے ہوشی طاری ہو ان کا اقرار مجنون کے اقرار کی طرح ناقابل اعتبار ہے، اس لئے کہ یہ دونوں فریق حالت نیند اور بے ہوشی میں صاحب معرفت اور صاحب تمیز نہیں ہوتے ہیں اور یہ دونوں چیزیں اقرار درست ہونے کے لئے شرط ہیں [1]۔

سکران (نشہ والے) کا اقرار:

۱۶ - سکران یعنی وہ شخص جس کی عقل نشہ آور چیز کے پینے سے زائل ہو جائے اس کا اقرار تمام حقوق میں جائز ہے سوائے خالص حدود کے، اور ارتداد کا حکم وہی ہے جو تمام تصرفات کا ہے [2]، یہ رائے حنفیہ، شافعیہ میں امام مزنی اور امام ابو ثور کی ہے لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ نشہ کا استعمال ممنوع طریقہ سے ہوا ہو، اس لئے کہ ایسا سکر خطاب الٰہی کے منافی نہیں ہے، ہاں اگر اقرار ایسی چیز کا کیا ہو جس میں رجوع قابل قبول ہوا کرتا ہے مثلاً ایسے حدود جو صرف اللہ تعالیٰ کے حقوق میں ہوں تو چونکہ نشہ والا آدمی ایک بات پر جمتا نہیں، اس لئے رجوع کا احتمال رکھنے والی چیزوں میں نشہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے، اس لئے اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

لیکن اگر نشہ کسی شخص کو حرام طریقہ کے بغیر جیسے جبراً نشہ آور چیز پلا دینے کی وجہ سے آیا ہو تو ایسی صورت میں اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، اسی طرح وہ شخص جسے یہ خبر نہ ہو کہ یہ چیز نشہ آور ہے اور اس نے استعمال کر لیا تو اس کا اقرار بھی لازم نہ ہوگا [3]۔

= ۳/۹ ۳۴، ۵۰ ص۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الہدایہ و تکملۃ الفتح ۶/ ۲۸۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۳، مہذب ۲/ ۷۷، ۳۴۴، اسنی المطالب ۲/ ۲۸۳، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹، البحر الرائق ۵/ ۷، المغنی ۸/ ۱۹۵۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نشہ والے شخص سے اس کے اقرار کی وجہ سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اگر چہ مکلف ہے لیکن اسے اپنے مال میں تصرف کا حق نہیں ہے، جس طرح اس پر اقرار لازم نہیں ہوتا اسی طرح معاملات بھی لازم نہیں ہوں گے، برخلاف جنایات کے کہ یہ اس پر لازم ہوں گی۔

جمہور شافعیہ کہتے ہیں کہ سکران کا اقرار درست ہوگا، اور اس سے ہر اقرار شدہ چیز کے بارے میں مواخذہ کیا جائے گا، خواہ اقرار حق اللہ کا ہو یا حق العبد میں سے ہو، اس لئے کہ سکر کے ذریعہ دوسرے پر زیادتی کرنے والے پر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے عمل کا نتیجہ بھی برداشت کرے، کیوں کہ اس نے یہ جاننے کے باوجود کہ اس سے عقل زائل ہو جائے گی، یہ اقدام کیا ہے، لہذا اس اقدام کی بنا پر اس پر سختی بھی کی جائے گی اور اس پر سزا بھی لازم ہوگی [1]۔

۱۷ - لیکن جس کی عقل کسی ایسی چیز کی وجہ سے زائل ہوئی ہو جس میں اس کو معذور سمجھا جائے تو اس پر اقرار کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، خواہ حقوق اللہ کا اقرار ہو یا حقوق العباد کا۔

اسی طرح ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک سکران کا اقرار درست نہیں ہے، ابن منجا کہتے ہیں: یہی روایت حنابلہ کا مسلک ہے، اور ''الوجیز'' وغیرہ کتب میں اسی کی صراحت ہے، کتاب الطلاق کی ابتداء میں یہ صراحت آئی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک سکران کے اقوال و افعال کے سلسلہ میں پانچ یا چھ اقوال ہیں، اور ان میں صحیح مسلک یہ ہے کہ سکران سے اس کے کلام کی وجہ سے مواخذہ ہوگا [2]۔

---

(۱) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷، المہذب ۲/ ۷۷، ۳۴۴، اسنی المطالب ۲/ ۲۸۳۔

(۲) الانصاف ۱۲/ ۱۳۳، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳۔

سفیہ (نادان) کا اقرار:

۱۸ - نادان شخص کو جب مال کے تصرف سے روک دیا جائے تو اس کا مالی اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ ظاہری اعتبار سے اس کا اقرار خالص مضر تصرفات میں سے ہے، البتہ جس شخص کو تصرف کی اجازت دی جائے اس کا اقرار ضرورۃً درست ہوگا۔

جب بچہ نادانی یا غفلت کی حالت میں بالغ ہو اور اس کی وجہ سے اسے مال میں تصرف سے روک دیا گیا ہو یا مسلوب الاختیار مان لیا گیا ہو تو اس بالغ بچہ کا حکم ان تصرفات میں جو نقصان دہ ہیں باشعور بچہ کا ہوگا، لہذا جب وہ شادی کرلے اور اقرار کرے کہ مقرر شدہ مہر، مہر مثل سے زیادہ ہے تو زائد مہر باطل ہوگا۔ اسی طرح قاضی اس کے نقصان دہ تمام مالی تصرفات کو رد کردے گا[1]۔

اور اس قول کی بنیاد پر کہ سفیہ کے تصرفات میں پابند ہونے کے لئے قاضی کی طرف سے فیصلہ ضروری ہے اس سفیہ کا جس پر حجر کا حکم نہ لگایا گیا ہو اقرار درست ہوگا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سفیہ (نادان) کا نکاح اور ایسے دین کا اقرار جس کا وجوب حجر کے حکم سے قبل یا بعد میں ہوا ہو درست نہیں ہے، اور نہ ہی اس کا اقرار اس متعین چیز کے بارے میں قبول کیا جائے گا، جو حالت حجر میں اس کے قبضہ میں ہو، اسی طرح غیر کے مال ضائع کرنے اور ایسے جرم کا اقرار جو مال کو واجب کردے راجح قول کے مطابق قبول نہیں کیا جائے گا۔ شافعیہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے جب بذات خود مال کو ضائع کیا ہے تو وہ ضامن ہوگا، لہذا جب وہ اس کا اقرار کرے تو اقرار درست ہوگا۔ سفیہ اگر حد اور قصاص کا اقرار کرے تو یہ اقرار درست ہوگا، اس لئے کہ حد اور قصاص کا تعلق مال سے نہیں، حد اور قصاص ہی کی طرح دیگر تمام سزاؤں میں سفیہ کا قول درست ہوگا، کیوں کہ یہ تہمت سے دور ہے۔ اور اگر حد چوری کی ہو تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس پر مال لازم نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ میں سے لاذی المجد اوی نے ذکر کیا ہے کہ سفیہ اگر حد، قصاص، نسب یا طلاق کا اقرار کرے تو اس کا اقرار معتبر ہوگا، اور فوراً اس کے نفاذ کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر وہ مال کا اقرار کرے تو حکم حجر کے ختم ہونے کے بعد اس سے مال لیا جائے گا۔

حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مال کے سلسلہ میں سفیہ کا اقرار درست ہے خواہ اس کے اختیار سے لازم ہوا ہو یا بلا اختیار، اور حکم حجر ختم ہونے کے بعد اس سے اس مال کا مطالبہ کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ مال کے سلسلہ میں سفیہ کا قول مطلقاً قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی احتمال کو علامہ ابن قدامہ نے "المقنع" میں حجر کے باب میں ذکر کیا ہے، خود انہوں نے اور شارح کتاب نے بھی اسی قول کو مختار کہا ہے[2]۔

تیسری شرط: بلوغ:

۱۹ - اقرار درست ہونے کے لئے بالغ ہونا شرط نہیں ہے[3]، وہ عاقل بچہ جس کو تصرف کا حق حاصل ہو اس کا اقرار درست ہے خواہ عین سے متعلق ہو یا دین سے، کیوں کہ یہ تجارت کی ضروریات میں سے ہے، اور اس بچہ کا اقرار اسی حد تک درست ہوگا جس میں تصرف کی اجازت دی گئی ہو، اس سے زائد میں نہیں۔ حنابلہ نے صراحت کی

---

(۱) البدائع ۷/۱۷۱، الہدایہ و نتائج الافکار ۷/۲۸۳، شرح المنار رص ۹۸۹، التوضیح والتلویح ۳/۳۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۹۵۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۳۵۸۔

(۲) الانصاف ۱۲/۱۲۸، ۱۲۹۔

(۳) البدائع ۵/۲۲۲، ۲۲۳، تبیین الحقائق ۵/۴، نہایۃ المحتاج ۴/۳۰۷، مواہب الجلیل ۵/۲۱۶، المغنی ۵/۱۴۹، ۱۵۰۔

ہے کہ ان کا یہی مسلک ہے، اور جمہور اصحاب حنابلہ کی بھی رائے ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول یہی ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ کا اقرار کسی بھی حال میں درست نہ ہوگا، کیوں کہ یہ حدیث عام ہے: "رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ"[1] (تین افراد سے قلم اٹھالیا گیا: بچہ سے تا آنکہ وہ بالغ ہوجائے، مجنون سے تا آنکہ وہ صاحب عقل ہوجائے اور سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے)۔ اور بچہ کا اقرار اس لئے بھی درست نہ ہوگا کہ اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے۔ حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس کو مال میں تصرف کی اجازت دی گئی ہو اس کا اقرار معمولی چیز میں درست ہوگا، لیکن جو مسلوب الاختیار ہو اس کا اقرار درست نہ ہوگا کیونکہ ظاہری اعتبار سے اس کا اقرار نقصان دہ تصرفات میں سے ہیں،[2] اور بچہ اگر احتلام کی بنیاد پر اپنے بلوغ کا اقرار کرلے تو یہ اقرار قبول کیا جائے گا اگر یہ اقرار ممکنہ وقت میں ہو، کیونکہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو اسی سے معلوم ہوسکتی ہے، اسی طرح جب بچی حیض دیکھ کر بلوغ کا دعویٰ کرے تو اس کا اقرار درست ہوگا،[3] اور اگر بچہ عمر کی وجہ سے بلوغ کا دعویٰ کرے تو بینہ (گواہی) کی بنیاد پر قبول کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ ایسی عمر میں دعویٰ کی تصدیق کی جائے جس عمر میں بچہ بالغ ہوسکتا ہے، اور وہ عمر نو سال ہے اور ایک قول ہے کہ دس سال ہے، اور ایک قول ہے کہ بارہ

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة......" کی روایت ابوداؤد (۴/۵۶۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے اس کو قوی قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۴/۳۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) البدائع ۷/۲۲۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۹۷، نہایۃ المحتاج ۵/۶۶، الإنصاف ۱۲/۱۲۸، ۱۲۹، المغنی ۵/۱۵۰۔

(۳) التاج والإکلیل ۵/۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/۶۶۔

سال ہے، اس بلوغ کے بعد بچہ جو اقرار کرے گا وہ لازم ہوگا[1]۔

شیخ تقی الدینؒ نے اس بچہ کے سلسلہ میں جس کا باپ اسلام لایا ہو اور بچہ دعویٰ کرے کہ وہ بالغ ہے، یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر اسلام لانے کے وقت تک اس نے بلوغ کا اقرار نہیں کیا تو اس کو بلوغ کے اقرار سے پہلے سے مسلمان سمجھا جائے گا۔ اور یہ مسئلہ ایسے ہی ہے جیسا کہ کوئی عورت شوہر کے رجوع کے بعد دعویٰ کرے کہ اس کی عدت ختم ہوگئی ہے، (تو عورت کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا اور رجوع درست ہوگا)۔ اور شیخ تقی نے مزید فرمایا کہ یہی حکم ہر اس بچہ کے بارے میں ہوگا جس کے متعلق کوئی بلوغ کا اقرار کرے جبکہ اس بچہ کے حق میں (باپ کے تابع ہوکر) کوئی حکم ثابت ہوچکا ہے مثلاً اسلام اور ذمی کے احکام۔

چوتھی شرط: مُقِر کا اقرار کی جانے والی شئی کو سمجھنا:

۲۰ - اقرار کے لازم اور معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مُقِر جس لفظ کا استعمال کر رہا ہو اس کو وہ سمجھ بھی رہا ہو، لہذا اگر کسی عامی شخص کو عربی کلمات، الفاظ کی تلقین کی جائے اور ایسے الفاظ اس سے کہلوائے جائیں جن کے معانی وہ نہ سمجھ رہا ہو تو وہ ان کلمات کی ادائیگی کی وجہ سے ماخوذ نہ ہوگا، کیونکہ جب وہ اس کا مفہوم ہی نہیں سمجھ رہا ہے تو پھر ان کلمات سے کسی چیز کا ارادہ اس کے لئے محال ہے، کیونکہ عامی شخص جس کو فقہاء کی صحبت حاصل نہ ہو اگر وہ فقہاء کے الفاظ کے پیشتر مدلول کو نہ سمجھنے کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ قبول کیا جائے گا، برخلاف اس شخص کے جس کو فقہاء کی صحبت حاصل ہو اگر وہ فقہاء کے ایسے الفاظ کے مدلول نہ سمجھنے کا دعویٰ کرے جن الفاظ کا مفہوم اس جیسے شخص سے پوشیدہ نہ ہوسکتا ہو تو اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا

(۱) الإنصاف ۱۲/۱۳۱، ۱۳۲۔

جائے گا۔ اور اگر کسی عربی نے عجمی الفاظ میں اقرار کیا یا عجمی نے عربی الفاظ میں اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے جو کچھ کہا، وہ خود میں نے نہیں سمجھا تو قسم کے ساتھ اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ وہ اپنے آپ سے زیادہ واقف ہے، اور ظاہری صورت اس کے حق میں ہے [۱]۔

پانچویں شرط: اختیار:

۲۱- مُقِر میں اختیار کی بھی شرط ہے کیونکہ یہ چیز صدق کا سبب ہوتی ہے۔ لہذا جو مکلف غیر مجبور ہو (تصرفات سے روکا ہوا نہ ہو) تو اقرار کی وجہ سے اس کا مواخذہ کیا جائے گا، لہذا اگر کوئی آزاد، عاقل اور بالغ شخص خود سے کسی حق کا اقرار کرے تو وہ لازم ہوگا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مکلف با اختیار ہو اور ایسی چیز کا اقرار کرے جس کے اس پر لازم ہونے کا امکان ہو تو اس کا اقرار اس شرط کے ساتھ درست ہوگا کہ وہ چیز اس کے قبضہ میں ہو یا اس کی ولایت میں ہو یا اسی کے لئے مخصوص ہو، اگرچہ یہ اقرار اس کے مؤکل، مورث اور مولی (تولیت سپرد کرنے والے) کے خلاف ہو [۲]۔

چھٹی شرط: تہمت کا نہ ہونا:

۲۲- مُقِر کے حق میں اقرار درست ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ اپنے اقرار میں متہم نہ ہو، کیونکہ جب مقر اپنے اقرار میں متہم ہوگا تو یہ تہمت صدق کے پہلو کو کذب کے مقابلہ میں کمزور کردے گی، کیونکہ انسان کا اقرار اپنے خلاف شہادت دینا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ" [۱] (اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے گواہی دینے والے رہو، چاہے وہ تمہارے خلاف ہی ہو)، اور اپنے خلاف شہادت اقرار ہے اور شہادت تہمت کی وجہ سے رد کردی جاتی ہے [۲]، مثلاً کوئی شخص ایسے شخص کے حق میں کسی چیز کا اقرار کرے جس شخص سے اس کی دوستی اور میل جول ہو تو اس کا اقرار بربنائے تہمت رد کردیا جائے گا [۳]۔

۲۳- جو افراد اپنے اقرار میں متہم قرار دیئے جاتے ہیں، ان میں وہ قرض دار بھی ہے، جس کو اس وجہ سے تصرف سے روک دیا گیا ہو کہ دین اس کے اس تمام مال کو حاوی ہو جس کی وجہ سے اس پر پابندی لگائی گئی ہو، ایسا شخص جس کو ایسی صورت کی وجہ سے تصرف سے روک دیا گیا ہو فقہ اسلامی میں اسے مفلس کہا جاتا ہے۔

مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ یہ قید کہ مُقِر غیر متہم ہو اس کا اعتبار مریض اور اس جیسے آدمی میں بھی کیا جائے گا اور اس تندرست شخص میں بھی جس کو اس کے مال پر دین کے غلبہ کی وجہ سے تصرف سے روک دیا گیا ہو [۴]۔

صحیح بات یہ ہے کہ مفلس جس سبب کی بنا پر مفلس قرار پایا ہے وہ اس سے متعلق اپنے اقرار میں متہم ہے، لہذا جس دین میں وہ مفلس قرار دیا گیا ہے اگر وہ بینہ سے ثابت شدہ ہو تو کسی کے لئے اس کا اقرار قبول نہ ہوگا، کیونکہ اس پر قرض دینے والوں کے مال کے ضائع

---

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۱۴۳، ۱۴۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۲، تبیین الحقائق ۵/ ۳، ۴، الہدایہ و نتائج الافکار ۶/ ۲۸۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۴۹، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۵۲۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۷، الإنصاف ۱۲/ ۱۲۵، ۱۲۶، المغنی ۵/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۳۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۷، التاج والإکلیل ۵/ ۲۱۶، المہذب ۲/ ۳۴۵، کشاف القناع ۶/ ۴۵۵۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷۔

کرنے کی تہمت ہے، البتہ اس کا اقرار بھی باطل نہیں ہوگا بلکہ وہ لازم ہوگا اور اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اس اقرار کی وجہ سے اس کے پاس جس قدر مال ہو، اسی سے اقرار شدہ چیز لی جائے گی، اور مقرلہ دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار نہیں بنے گا اس دین کی وجہ سے جس کا اقرار مفلس نے کیا ہے[1]۔

قاضی نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ جب مفلس کسی چیز کا اقرار کرے اور اس پر بینہ سے ثابت شدہ دین ہے تو ادائیگی اس دین سے شروع کی جائے گی جو بینہ سے ثابت ہو، کیونکہ مقرّ نے یہ اقرار اس وقت کیا ہے جب کہ اس کے مال متروکہ میں حق ثابت ہو چکا ہے، لہذا واجب ہوگا کہ مقرّ لہ اس شخص کے ساتھ شریک نہ ہو جس کا دین بینہ سے ثابت ہو، مثلاً مفلس کا وہ قرض خواہ جس کے لئے اس نے حجر کے بعد اقرار کیا ہے وہ اس قرض خواہ کے ساتھ شریک نہ ہوگا جس کا دین بینہ سے ثابت ہوا ہو۔ امام نخعیؒ، سفیان ثوریؒ اور اصحاب الرائے سے یہی منقول ہے[2]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے کہ اگر مفلس نے ایسی چیز یا ایسے دین کا اقرار کیا جو پابندی لگائے جانے سے پہلے اس پر لازم ہو چکا ہو تو مفتی بہ قول یہ ہے کہ اس کا اقرار غرماء (قرض خواہ) کے حق میں قبول کیا جائے گا، کیوں کہ کوئی ظاہری تہمت نہیں ہے، اور ایک قول ہے کہ غرماء کے حق میں اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا تا کہ ان کو مزاحمت کی وجہ سے ضرر نہ پہنچے، اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس نے مقرّ لہ سے کوئی معاملہ طے کر لیا ہو۔

اور اگر اقرار کے وجوب کا تعلق حجر کے بعد سے ہو تو غرماء کے حق میں اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، بلکہ حجر کے ختم ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا، اگر اس کے وجوب کا تعلق نہ حجر سے پہلے سے ہو اور نہ ہی حجر کے بعد سے تو امام رافعیؒ کے قول کے مطابق اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ حجر کے بعد کا اقرار ہے[1]۔

مرض الموت میں مریض کا اقرار:

۴۴ - جو لوگ اقرار میں متہم قرار دیئے جاتے ہیں ان میں بعض حالات میں وہ مریض بھی ہے جو مرض الموت میں مبتلا ہو، (جس کی تفصیل ہم باب مرض الموت میں بیان کریں گے)، اگر چہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ فی الجملہ مرض اقرار کے درست ہونے میں مانع نہیں ہے[2]۔

اس لئے کہ اقرار درست ہونے کے لئے مقرّ کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ تندرست شخص کا اقرار اس وقت درست ہوتا ہے جب کہ صدق کا پہلو راجح ہو اور مریض کی حالت صدق پر زیادہ دلالت کرتی ہے، لہذا مریض کا اقرار بدرجہ اولیٰ قبول کیا جائے گا[3]۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے حالت تندرستی میں مال، یا دین یا کسی کو بری کرنے کا، یا فروخت کردہ سامان کے ثمن (قیمت) پر قبضہ کا اقرار کیا تو اس کا اقرار جائز ہے، اس میں کوئی تہمت نہیں سمجھی جائے گی، اور نہ ہی تولیج (لوگوں کے سوال سے بچنے کے لئے اپنی زندگی میں اپنا مال کسی کو دے دینا) کا گمان ہوگا، اس میں اجنبی اور وارث، اسی طرح قریب و دور کے رشتہ دار اور دوست و دشمن سب برابر ہوں گے[4]۔

---

(۱) بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۸، نیز دیکھئے حاشیہ ابن عابدین (جہاں شامی نے مقروض بیمار کے اقرار پر گفتگو کی ہے) (۴/ ۴۶۱، ۴۶۳)۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۱۳ طبع الریاض۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۷، المہذب ۱/ ۳۲۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۴۔

(۳) البدائع ۷/ ۲۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔

(۴) شرح الزرقانی ۶/ ۹۴۔

حطاب کہتے ہیں کہ کسی نے اپنی حالت صحت میں کسی وارث کے حق کا اقرار کیا، تو مُقر لہٗ مُقر کی وفات کے بعد مقدم ہوگا اور وہ اقرار پر بینہ قائم کرے گا، ابن رشد مالکی نے کہا ہے کہ ابن قاسم کا قول اور امام مالک کا مشہور مسلک جو انھوں نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے، یہی معلوم ہوتا ہے، البتہ ابن کنانہ، المخزومی، ابن ابی حازم اور محمد بن مسلمہ کی مبسوط میں آیا ہے کہ مُقر لہٗ کو کچھ بھی نہیں ملے گا، اگرچہ کسی نے حالت صحت میں کسی وارث کے حق میں کچھ اقرار کیا ہو اگر مُقر لہٗ نے اس کی زندگی میں اس پر بینہ پیش نہیں کیا، البتہ اگر اس کا سبب معروف ہو تو اسے اقرار شدہ حق ملے گا اور اگر سبب معروف نہ ہو تو اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، کیونکہ یہ شخص اس میں متہم ہو رہا ہے کہ اس نے حالت صحت میں دین کا اقرار ایسے وارث کے لئے کیا ہے جس کے لئے اسے یقین ہے کہ وہ بینہ اس کی موت سے پہلے پیش نہیں کرے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ نافذ ہوگا، اور اگر افلاس کی شکل ہو تو وہ غرماء کے ساتھ حصہ دار ہوگا، یہی قول ابن القاسم کا "المدونۃ" اور "العتبیہ" میں ہے، ابن رشد کہتے ہیں کہ اگر وارث کی طرف مورث کا میلان ثابت ہو جائے تو ابن القاسم کے مطابق وہ میت کے غیر غرماء کے ساتھ شریک نہیں ہوگا۔ ابن رشد نے مذکورہ دین کے اقرار کے ابطال کو قرض خواہوں کے قول کی رعایت میں اختیار کیا ہے[1]۔

مذکورہ تفصیل کے مطابق مریض کا مرض الموت میں حد اور قصاص کا اقرار بالاتفاق قابل قبول ہوگا، اسی طرح اس وقت بھی اقرار قبول کیا جائے گا جب کہ ورثاء کے علاوہ کسی اجنبی شخص کے دین کا اس نے اقرار کیا تو یہ اقرار نافذ ہوگا، اور اس کے کل مال سے نافذ ہوگا الا یہ کہ اس کے حق میں ایسا قرض ثابت ہو جائے جس کا اس نے حالت صحت میں اقرار کیا ہو، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی یہی رائے ہے، اور حنابلہ کی اصح روایت یہی ہے اور ان کا مسلک بھی یہی ہے، اور "الوجیز" میں اس کی قطعیت سے صراحت ہے، کیوں کہ اس میں غیر کے حق کا ابطال لازم نہیں آتا ہے اور مُقر لہٗ، ورثاء سے اولی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اگر مریض نے دین کا اقرار کیا تو یہ اقرار جائز ہے، اور اس کے جمیع مال متروکہ سے یہ اقرار شدہ دین ادا کیا جائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ دین کی ادائیگی حوائج اصلیہ میں ہے اور ورثاء کا حق مال متروکہ میں اس وقت ہوتا ہے جب کہ میت کا ترکہ اس کے دیون (قرض) وغیرہ ادا کرنے کے بعد بچ رہا ہو، حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ مریض کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ ثلث سے زائد کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا[1]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ مریض کا حالت مرض میں غیر وارث کے لئے اقرار کرنا جائز ہے، ہمارے اصحاب نے ایک دوسری رائے یہ بتائی ہے کہ اس کا اقرار قبول نہ ہوگا، اس لئے کہ حالت مرض کا اقرار غیر وارث کے لئے وارث کے اقرار کے مشابہ ہے، ابو الخطاب ایک دوسری روایت بیان کرتے ہیں کہ جب اقرار تہائی مال سے زیادہ کا ہو تو مقبول نہ ہوگا، اس لئے کہ تہائی مال سے زیادہ دینا جس طرح وارث کے لئے ممنوع ہے اسی طرح غیر وارث کے لئے بھی ممنوع ہے، لہذا جس چیز کے عطیہ کا وہ مالک نہیں ہے وہ اس کے اقرار کا بھی حق نہیں رکھتا، برخلاف ثلث مال یا اس سے کم کے کہ اس کا اقرار درست ہوگا[2]، اجنبی سے

---

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۲۲۱، ۲۲۲۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۱۳ تا ۶۱۴، البدائع ۷/ ۲۲۴، فتح القدیر ۷/ ۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸ تا ۳۹۹، شرح الزرقانی ۶/ ۹۲، ۹۳، ۹۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۹، المہذب ۲/ ۳۴۴، المغنی ۵/ ۲۱۳، الانصاف ۱۲/ ۱۴۳۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۱۳۔

مراد وہ شخص ہے جو مُقِر کا وارث نہ ہو، لہذا اجنبی میں وہ رشتہ دار بھی داخل ہوگا جو وارث نہ ہو، مالکیہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں: اگر مریض نے کسی ایسے رشتہ دار کے حق میں اقرار کیا جو وارث نہیں ہے جیسے ماموں یا کسی مہربان دوست کے حق میں اقرار کیا، یا ایسے شخص کے حق میں اقرار کیا جس کا حال معلوم نہ ہو کہ یہ رشتہ دار ہے یا نہیں، ان تمام صورتوں میں اگر مُقِر کی اولاد ہو تو اقرار درست ہوگا اور اگر اولاد موجود نہ ہو تو اقرار درست نہ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اقرار درست ہوگا۔

لیکن اگر کسی نے ایسے اجنبی کے حق میں اقرار کیا جو اس کا دوست نہیں ہے تو اقرار لازم ہوگا خواہ اولاد ہو یا نہ ہو[1]۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ وارث کو حق حاصل ہے کہ وہ مُقَر لہ کو استحقاق پر قسم دلائے[2]۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مریض کا اقرار وارث کے حق میں باطل ہے الا یہ کہ ورثاء خود ہی اس اقرار کی تصدیق کردیں، یا بینہ سے اقرار ثابت ہوجائے۔ یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اگر مریض اپنے اقرار میں متہم ہو مثلاً دور کی قرابت والے یا مساوی درجہ کی قرابت والے کی موجودگی میں کسی قریبی وارث کے لئے اقرار کرے[3]، جیسے کسی کی بیٹی اور چچازاد بھائی ہو تو بیٹی کے حق میں اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر چچازاد بھائی کے حق میں اقرار کرے تو اقرار قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں وہ متہم نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ اپنی بیٹی کا حق کم کررہا ہے اور اس مال کو چچازاد

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۹، ۴۰۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۹، ۷۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱، ۱۲، الہدایہ وتکملۃ الفتح ۷/ ۸، البدائع ۷/ ۲۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸، ۳۹۹، شرح الزرقانی ۶/ ۹۳، ۹۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۹، ۷۰، المہذب ۲/ ۳۴۵، المغنی ۵/ ۲۱۴، الانصاف ۱۲/ ۱۳۵، ۱۳۶۔

بھائی کے حق میں دے رہا ہے اور یہ اصول ہے کہ اقرار سے روکنے کی علت تہمت ہے، لہذا اس جگہ کے لئے خاص ہوگی جہاں تہمت کا امکان ہو[1]۔

اس مسئلہ کی صورت بیان کرنے اور اس پر جزئیات پیش کرنے میں مالکیہ نے تفصیل کی ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص حالت صحت میں اپنی بعض اولاد کے حق میں اقرار کرے اور اس پر گواہ بھی رکھے، پھر مریض ہوجائے تو بقیہ اولاد کو کلام کرنے کا حق نہ ہوگا اگر گواہی نامہ میں لکھا گیا ہو کہ اس آدمی نے حالت صحت میں بیٹے سے اس سامان کی قیمت وصول کرلی ہے جو باپ نے بیٹے کے ہاتھ فروخت کیا تھا۔ اگر ایسا لکھا ہوا نہ ہو تو ایک قول ہے کہ مطلقاً قسم لی جائے گی، اور ایک قول ہے کہ اگر باپ پر بیٹے کی طرف بے جا میلان کی تہمت ہو تو قسم لی جائے گی۔

المواق کہتے ہیں[2]: مریض کا اقرار اس شخص کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا جس کے سلسلہ میں اس کو متہم کیا جاتا ہو، المازری سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کردی پھر کسی معین شخص کے حق میں دینار کا اقرار کیا تو المازری نے جواب دیا کہ اگر اس نے حالت صحت میں دینار کا اعتراف کیا ہے تو مُقَر لہ سے یمین قضاء لی جائے گی (اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے اپنا حق وصول نہیں پایا ہے یا مُقِر کو بری نہیں کیا ہے)۔

جو لوگ اقرار کے باطل ہونے کے قائل ہیں انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸، المغنی ۵/ ۲۱۴، شرح الزرقانی ۶/ ۹۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۰۔

(۲) التاج والاکلیل ۵/ ۲۱۸۔

وصية لوارث، ولا إقرار له بالدين"[1] (وارث کے حق میں نہ تو وصیت جائز ہے اور نہ ہی دین کا اقرار)۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس اثر سے بھی استدلال کیا ہے: "جب کوئی شخص اپنے مرض الموت میں کسی غیر وارث کے دین کا اقرار کرلے تو یہ اقرار جائز ہے اگرچہ اقرار شدہ دین اس کے سارے مال کو حاوی ومحیط ہو، اور اگر وارث کے حق میں اقرار کرے تو اقرار باطل ہوگا، إلا یہ کہ خود ورثاء اس کی تصدیق کردیں" اور (یہ اصول ہے کہ) فقہاء صحابہ میں سے کسی ایک صحابی کا بھی قول قیاس پر مقدم ہوگا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس قول کی صحابہ میں سے کسی کی طرف سے مخالفت معلوم نہیں، لہذا یہ اجماع ہے، ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مرض الموت میں مورث کے مال میں ورثاء کا حق متعلق ہوجاتا ہے، اسی وجہ سے اس کو وارث پر تبرع (احسان) سے روک دیا جاتا ہے، کیونکہ مال کا کچھ حصہ اگر کسی وارث کے حق میں خاص کردیا جائے تو باقی ماندہ وارثین کے حق کا ابطال لازم آئے گا[2]۔

حنابلہ کی کتابوں میں ہے کہ اگر عورت نے اقرار کیا کہ اس کا مہر

(۱) حدیث: "لا وصية لوارث ولا إقرار له بالدين" کی روایت ان الفاظ کے ساتھ دارقطنی (۴/ ۱۵۲ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے، اس کی اسناد میں نوح بن دراج ہیں جو متہم بالکذب ہیں، میزان الاعتدال للذہبی (۴/ ۲۷۶ طبع الحلبی)۔

البتہ اس حدیث کے حصہ اول "لا وصية لوارث" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۳ طبع الحلبی) ونسائی (۶/ ۲۴۷) نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے: امام شافعی نے "الأم" میں اپنا یہ رجحان ظاہر کیا ہے کہ یہ متن متواتر ہے، وہ فرماتے ہیں: ہم نے اہل فتاء اور قریش اور دیگر لوگوں میں علم مغازی کے ان ماہرین جن سے ہم نے روایت کی ہے ان کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ "لا وصية لوارث" نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے موقع سے بیان فرمایا ہے (فتح الباری ۵/ ۳۷۲ طبع السلفیہ)۔

(۲) شرح الزرقانی ۶/ ۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۹، ۴۰۱۔

شوہر پر واجب الاداء نہیں ہے تو عورت کا اقرار صحیح نہیں ہوگا، ہاں اگر شوہر اس پر بینہ قائم کردے کہ عورت نے اپنا مہر لے لیا ہے تو پھر عورت کا اقرار قبول کرلیا جائے گا[1]۔

مریض کا مدیون کو دین سے بری الذمہ کرنے کا اقرار کرنا:

۴۵- جب مریض مرض الموت میں یہ اقرار کرے کہ میں نے فلاں کو اس پر واجب دین سے اپنی صحت کے حال میں بری الذمہ کردیا ہے تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ مرض کی حالت میں وہ مدیون کو بری الذمہ کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے، تو اس کے اقرار کا بھی مالک نہیں ہے، اس کے برخلاف دین کو وصول کرنے کا اقرار کرنا درست ہے، کیونکہ یہ قبضہ کا اقرار ہے اور مرض کی حالت میں قبضہ کا اختیار رہتا ہے، لہذا اقرار کرکے قبضہ کی خبر دینا درست ہوگا[2]، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، اور حنفیہ ہی سے قریب شافعیہ کا بھی مسلک ہے، وہ کہتے ہیں: اگر مریض نے مرض الموت میں اپنے مدیون میں سے کسی کو بری الذمہ کردیا اور ترکہ دیون سے گھرا ہوا ہو تو مریض کا اپنے مدیون کو بری الذمہ کردینا نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس مال متروک میں غرماء کا حق متعلق ہوگیا ہے[3]۔ اقرار کے باب میں مالکیہ کہتے ہیں "اگر کسی انسان نے کسی شخص کو اس چیز سے بری کردیا یا اس شخص کو اپنے ہر اس حق سے بری الذمہ کردیا جو اس کے لئے اس شخص کے پاس تھا، یا مطلق بری الذمہ کردیا تو وہ بالکل بری ہوجائے گا، خواہ ذمہ میں ہو یا نہ ہو، معلوم ہو یا مجہول ہو"[4] یہ عبارت اپنے اطلاق کی وجہ سے مریض وتندرست دونوں کو شامل ہے، اسی طرح دین صحت وغیر صحت

(۱) الإنصاف ۱۲/ ۱۳۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۸۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ: بحث (إبراء)، ج ۱، ص ۱۷۰۔

(۴) الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۸۔

کے ابراء کو بھی شامل ہے۔

دوسرا رکن مُقَرّ لہٗ اور اس کی شرائط:

مقر لہٗ ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے لئے حق کا اقرار کیا گیا ہو اور اس کو مطالبہ یا معاف کرنے کا حق حاصل ہو[1]، فقہاء نے اس میں درج ذیل شرائط بیان کئے ہیں:

پہلی شرط: مقر لہٗ مجہول نہ ہو:

۲۶- اقرار کے لئے ضروری ہے کہ مقر لہٗ متعین ہو اور اس طرح ہو کہ وہ مطالبہ کر سکے، اگرچہ مقر لہٗ حمل ہی ہو، مثلاً یوں کہے: مجھ پر فلاں کے ایک ہزار واجب ہیں یا مجھ پر فلانہ کے حمل کے ایک ہزار ہیں، (حمل کے اقرار کی تفصیلات عنقریب ہی بیان ہوں گی) یا اگر مقر لہٗ میں جہالت ہو تو جہالت بہت زیادہ نہ ہو، مثلاً یوں کہے کہ مجھ پر ان دس لوگوں میں سے کسی ایک کا مال واجب ہے یا میرے ذمہ اس شہر کے کسی ایک شخص کا مال ہے، جبکہ اہل شہر محدود ہوں، شافعیہ اور حنفیہ میں سے ناطفی اور خواہر زادہ کی رائے یہی ہے[2]۔

مقر لہٗ کی جہالت کے ساتھ اقرار:

۲۷- فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ مقر لہٗ کے متعلق اگر جہالت فاحشہ ہو تو اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ مجہول شخص کسی حق کا مستحق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مستحق کی جب تک تعیین نہ ہو مقر کو بیان پر مجبور نہیں کیا جائے گا، لہذا ایسی صورت میں اقرار کچھ مفید نہ ہوگا۔

لیکن اگر جہالت فاحشہ نہ ہو مثلاً کوئی کہے: میرے ذمہ ایک ہزار ہیں ان دونوں میں سے کسی ایک کے یا ان دس لوگوں میں سے کسی ایک کے، یا شہر والوں میں کسی ایک کے اور شہر کے باشندے محدود ہوں تو ایسی صورت میں فقہاء نے دو رائیں ظاہر کی ہیں:

پہلی رائے شافعیہ اور حنفیہ میں سے ناطفی وخواہر زادہ کی ہے کہ یہ اقرار صحیح ہے، اس لئے کہ اقرار اس صورت میں حق کے مستحق تک پہنچنے کا فائدہ دیتا ہے جب محصور (محدود) میں ہر ایک کے سلسلہ میں مقر کو قسم دلائی جائے یا یہ کہ اقرار کرنے والا مقر لہٗ کو یاد کر لے کیونکہ مقر کبھی کبھی بھول جاتا ہے، ابن قدامہ نے المغنی میں جو بحث کی ہے اس کا مفہوم بھی یہی ہے، اس لئے کہ یہ جہالت معمولی جہالت کے درجہ میں ہے۔

دوسری رائے جمہور حنفیہ کی ہے، اسی کو امام سرخسیؒ نے مختار کہا ہے، وہ یہ ہے کہ جہالت جس طرح کی بھی ہو اقرار کو باطل کر دیتی ہے، اس لئے کہ مجہول کا مستحق ہونا درست نہیں ہے اور بغیر مدعی کی تعیین کے مقر کو وضاحت کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے[1]۔

دوسری شرط مُقَرّ لہٗ میں حساً وشرعاً استحقاق کی اہلیت ہو:

۲۸- اگر کسی نے کسی جانور یا گھر ومکان کے لئے اقرار کیا مثلاً یہ کہا کہ اس جانور یا مکان کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں، مزید کوئی تفصیل نہیں بیان کی بلکہ مطلقاً اتنا ہی کہا تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ جانور اور مکان دونوں میں اہلیت استحقاق نہیں ہے۔

البتہ اگر ایسا سبب بیان کیا جس کی طرف انتساب ممکن ہو، مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ اس جانور کا اس پر جنایت کی وجہ سے اتنا مال ہے یا میرے ذمہ اس مکان کے غصب یا اجارہ کے سبب اتنے روپئے ہیں تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس طرح کا اقرار درست ہوگا، اور یہ اقرار بوقت اقرار درحقیقت جانور یا مکان کے مالک کے لئے ہوگا،

---

(۱) المہذب ۲/ ۳۴۳، المغنی ۵/ ۱۵۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۲، ابن عابدین ۴/ ۴۵۰ ۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۶۵، ابن عابدین ۴/ ۴۵۰ ۔

اسی رائے کو المرداوی نے بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ صاحب الرعایہ نے صراحت کی ہے، حنابلہ میں سے ابن مفلح نے بھی الفروع میں اسی رائے کو اختیار کیا ہے، لیکن جمہور حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ اقرار درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اقرار مکان اور جانور کے لئے ہوا ہے اور یہ دونوں اہل استحقاق میں نہیں ہیں [1]۔

حمل کے حق میں اقرار:

۲۹ - اگر کسی نے کسی متعین عورت کے حمل کے حق میں: دین یا عین شی کا اقرار کیا اور کہا کہ میرے ذمہ یا میرے پاس اس حمل کا اتنا مال ہے اور سبب بھی بیان کر دیا اور کہا کہ وراثت یا وصیت کی وجہ سے ہے تو اقرار معتبر ہوگا، اور اس نے جس چیز کا اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہوگی، کیونکہ یہاں اقرار ممکن شی کا کیا جارہا ہے، اور وضع حمل کے وقت حمل کا ولی اس میں فریق ہوگا، لیکن اگر وضع حمل استحقاق کے وقت سے چار سال سے زیادہ مدت میں ہوا (جو اکثر مدت حمل ہے جیسا کہ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے ہے) یا چھ مہینہ یا اس زائد مدت میں (جو اقل مدت حمل ہے) وضع حمل ہوا اور وہ عورت کسی کی فراش بھی ہو تو وہ حمل اقرار شدہ حق کا مستحق نہ ہوگا، کیونکہ اقرار کے بعد اس حمل کے پائے جانے کا احتمال ہے، حمل کے حق میں اقرار اسی وقت درست ہوگا جب کہ اقرار کے وقت حمل کا پایا جانا یقینی ہو [2]، اور یہ اسی وقت ہوگا جب چھ ماہ سے کم میں یا اس سے زائد یعنی حنفیہ کے نزدیک دو سال تک کے عرصہ میں اور شافعیہ کے نزدیک چار سال کے عرصہ میں ہوا ہو، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حمل کے لئے جو اقرار کیا جائے گا وہ درست ہوگا، اور اگر اقرار کی اصل وصیت ہو تو اس حمل کو کل مال ملے گا، اور اگر اقرار وراثت کا ہو اور یہ وراثت باپ کی جانب سے ہو اور مقر لہ لڑکا ہو تو اسی طرح اسے کل مال مل جائے گا، اور اگر مقر لہا لڑکی ہو تو اسے نصف مال ملے گا، اور اگر لڑکا لڑکی دونوں پیدا ہوئے اور اقرار وصیت کی طرف منسوب ہے تو دونوں کو برابر برابر ملے گا، لیکن اگر وراثت کی طرف منسوب ہو تو مال کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا دو حصے لڑکے کو ملیں گے اور ایک حصہ لڑکی کو ملے گا، البتہ اگر جہت وراثت ایسی ہو جس میں کہ لڑکے اور لڑکی دونوں کے حصے برابر ہوتے ہیں مثلاً اخیافی بھائی بہن ہوں تو ایسی صورت میں دونوں کے حصے برابر ہوں گے، اور اگر حمل کی ملکیت کا سبب ایسا بیان کیا گیا جو اس کے حق میں ممکن ہی نہ ہو مثلاً یہ کہا کہ اس حمل نے میرے ہاتھ ایک شی بیچ دی تھی اسی کی قیمت میرے ذمہ ہے تو کذب کی وجہ سے یہ بات قطعی طور پر لغو مانی جائے گی، اور شافعیہ کے یہاں اس کے علاوہ بھی ایک قول ہے۔

اور اگر مطلق اقرار کیا، اس کی نسبت کسی چیز کی طرف نہیں کی تو حنابلہ کے نزدیک اقرار درست ہوگا، اس لئے کہ عورت کے حمل کی حالت میں ان کے نزدیک صحت اقرار کے لئے مطلق قول بھی معتبر ہے، کیوں کہ حمل کے لئے اقرار کی کوئی وجہ ہو سکتی ہے [1]، اگرچہ بیان نہ کی گئی ہو، ابو الحسن التمیمی کہتے ہیں کہ حمل کے حق میں اقرار اس وقت تک درست نہ ہوگا جب تک کہ سبب بیان نہ کیا جائے خواہ سبب وراثت ہو یا وصیت اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مطلق درست نہیں ہے، صاحب "النکت" نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ میں نہیں سمجھتا ہوں کہ یہ قول کسی مذہب میں اختیار کیا گیا ہو۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۳۲ ، حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۳/۳ ، المہذب ۲/ ۳۴۶ ، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۶ ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸ ، الإنصاف ۱۲/ ۱۳۵ ، المغنی ۵/ ۱۵۳ ، ۱۵۴ ، کشاف القناع ۶/ ۴۵۹ ، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۵۔

(۲) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/ ۳۰۳ ، البدائع ۷/ ۲۲۳ ، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۱۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۳۴۔

شافعیہ کے راجح قول میں درست ہے کہ مُقِر کے قول کو حمل کے حق میں ممکن صورت پر محمول کیا جائے، تاکہ مکلف کے کلام کو ممکن حد تک لغو ہونے سے بچایا جائے، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مطلق اقرار جس میں کوئی سبب مذکور نہ ہو درست نہیں ہے، اس لئے کہ مال کسی معاملہ یا جنایت کی وجہ سے لازم ہوتا ہے اور یہ دونوں چیزیں حمل کے حق میں نہیں پائی جاتی ہیں، لہذا مطلق اقرار کو وعدہ پر محمول کیا جائے گا[1]، حنفیہ میں امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر اقرار مجمل ہو تو درست نہیں ہے، اس لئے کہ اقرار مبہم میں صحت و فساد دونوں کا احتمال رہتا ہے، کیوں کہ اگر اس کو وصیت اور وراثت پر محمول کریں تو درست ہوگا اور بیع، غصب اور قرض پر محمول کریں تو فاسد ہوگا جیسے کہ خود حمل وجود اور عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہے، اقرار میں اگر شک کسی ایک جانب میں بھی ہو تو وہ اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے، لہذا دونوں جانب میں شک ہونا تو بدرجہ اولی اقرار کو فاسد کردے گا، امام محمد فرماتے ہیں کہ صحیح ہے، اس لئے کہ عاقل شخص کے اقرار کو صحت پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر حمل مردہ ہونے کی حالت میں وضع ہوا تو مُقِر پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، نہ حمل کے لئے اور نہ ہی اس کے ورثاء کے لئے، کیونکہ اقرار کے وقت اس کی حیات میں شک پایا جارہا ہے، چنانچہ قاضی مُقِر سے حسبۃ للہ اقرار کی جہت ارث اور وصیت کے سلسلہ میں دریافت کرے گا تاکہ حق مستحق کو پہنچایا جاسکے، اور اگر مُقِر بیان سے قبل مرجائے تو اقرار باطل ہوجائے گا، اور اگر اس حمل سے ایک بچہ زندہ اور ایک مردہ پیدا ہو تو وہ اقرار زندہ کے حق میں ہوگا اور مال زندہ کا ہوگا[2]۔

میت کے حق میں اقرار:

۳۰- اگر کسی نے کہا کہ اس میت کے میرے ذمہ اتنے ہیں تو یہ اقرار درست ہوگا، یہ اقرار در اصل ورثاء کے حق میں ہوگا، جو میراث کی طرح آپس میں تقسیم کرلیں گے، لیکن اگر مُقَرّ لہ حمل ہو پھر وہ مردہ کی حالت میں ساقط ہوجائے تو اقرار باطل ہوجائے گا اگر سبب استحقاق میراث یا وصیت ہو، اور مال مورث یا وصیت کرنے والے کے ورثاء کو لوٹایا جائے گا[1]۔

کسی شخص کے حق میں حمل کا اقرار:

۳۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کے حق میں یہ اقرار کیا ہے کہ گھوڑے یا بکری کا حمل فلاں کا ہے تو اقرار درست ہوگا اور اقرار شدہ چیز مُقَرّ لہ کی ملکیت ہوگی، اس لئے کہ اس اقرار کے لئے ایک صحیح جہت پائی جاتی ہے اور وہ حمل کی وصیت ہے، اس طور پر کہ وہ گھوڑا یا بکری کسی کی ملک ہو اور اس نے اس کے حمل کی وصیت کسی دوسرے شخص کے لئے کی ہو، اور وہ شخص مرجائے اور اس کا وارث اس کا اقرار کرے اور اسے اپنے مورث کی وصیت کا علم ہو[2]۔

جہت اور مصرف کے حق میں اقرار:

۳۲- اصل یہ ہے کہ جس میں مال کا مالک بننے کی صلاحیت ہو اس کے حق میں اقرار درست ہے، مثلاً وقف اور مسجد، لہذا ان دونوں کے حق میں اپنے کسی مال کا اقرار کرنا درست ہے[3]۔

(۱) الانصاف ۵/ ۲۳۳، ۱۲/ ۱۵۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۳، ۷۴، المہذب ۲/ ۳۳۵، ۳۴۶، تکملۃ فتح علی الہدایہ ۱/ ۳۰۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۳، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۵، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۳/ ۴۰۱، مواہب الجلیل ۵/ ۲۲۳، المغنی ۵/ ۱۵۴، الانصاف ۱۲/ ۱۵۶، ۱۵۸، کشاف القناع ۶/ ۴۶۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۵، تکملۃ الفتح ۶/ ۳۰۵، البدائع ۷/ ۲۲۳۔

(۲) الہدایہ والعنایہ و تکملۃ الفتح ۶/ ۳۰۸، البدائع ۷/ ۲۲۴۔

(۳) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔

اقرارشدہ مال اس کی اصلاح اور اس کی ذات کی بقاء میں صرف کیا جائے گا، جیسے مسجد یا وقف کے ناظر کہیں کہ میرے ذمہ مسجد یا وقف کا اتنا ہے[1]، لہذا اس کے لئے اور اسی طرح راستہ، پل، سقایہ (پیاؤ) کے حق میں اقرار درست ہے اگرچہ کوئی سبب ذکر نہ کرے، جیسے یہ وقف کی آمدنی یا وصیت ہے، کیونکہ یہ اقرار مکلف اور بااختیار شخص کی جانب سے کیا گیا ہے، لہذا لازم ہوگا، جیسا کہ سبب کو اگر متعین کردیا جاتا تو اقرار درست ہوتا، اور یہ اقرارشدہ چیز راستہ، پل، اور سقایہ کے مصالح کے لئے ہوگی جو ان پر صرف ہوگی، اور اگر اقرار کے بعد اس کا انتساب ایسے سبب کی طرف کیا گیا جو ممکن ہو تو یہ اقرار درست ہوگا[2]، حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس کو تمیمی نے ذکر کیا ہے، مسجد یا ان جیسی جہات ومصارف کے حق میں اقرار اس وقت درست ہوگا جب کہ سبب کا ذکر کرے[3]۔

تیسری شرط: اقرار میں مُقِر کی تکذیب نہ کی گئی ہو:

۴۳ - اقرار کے درست ہونے کے لئے تیسری شرط یہ ہے کہ مُقَرلہ اقرارشدہ چیز میں مُقِر کی تکذیب نہ کرے، اگر تکذیب کردے تو اس کا اقرار باطل ہوجائے گا[4]، اس لئے کہ اقرار ان چیزوں میں سے ہے جو رد کردینے کی وجہ سے رد ہوجاتی ہیں، سوائے چند مسائل کے (کہ ان میں اقرار رد کردینے کی وجہ سے رد نہیں ہوتا)، اور وہ مسائل یہ ہیں: آزادی، غلامی، نسب، ولاء العتاقہ، وقف، طلاق، میراث اور نکاح کا اقرار، اسی طرح کفیل اور مدیون کو بری الذمہ کرنے کا

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۵۶۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۵، کشاف القناع ۶/ ۵۹۔

(۳) الانصاف ۱۲/ ۱۳۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۵، کشاف القناع ۶/ ۴۷۱۔

اقرار جب وہ کہیں کہ مجھ کو بری کردو[1]، اگر مُقَرلہ نے مُقِر سے کہا کہ میری کوئی چیز تمہارے ذمہ نہیں ہے، یا یہ کہا کہ جس چیز کا تم نے میرے حق میں اقرار کیا ہے مجھے اس کا علم نہیں ہے اور مسلسل تکذیب کرتا رہا تو اس اقرار کی وجہ سے اس سے کوئی چیز نہیں لی جائے گی۔

اور تکذیب بالغ سمجھدار کی معتبر ہوگی[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مُقَرلہ نے مُقِر کی تکذیب کردی اور مُقِر نے معین عین کا اقرار کیا تھا، تو اصح قول کے مطابق اقرارشدہ مال کو مُقِر کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ مُقِر کا قبضہ بظاہر اس کی ملک کو بتاتا ہے، اور قبضہ کے بعد ہونے والے اقرار کا معارض تکذیب ہے، اس لئے اقرار ساقط ہوجائے گا، اور اس کا قبضہ اس مال پر جو اس کے ساتھ ہے قبضہ ملک ہوگا، نہ کہ محض حفاظت کا، اصح قول کے مقابلہ میں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ حاکم اقرارشدہ چیز کو مُقِر سے لے لے گا، اور مالک کے ظاہر ہونے تک اس کی حفاظت کرے گا[3]، مُقَرلہ اگر مُقِر کو جھٹلانے کے بعد دوسری جنس کا دعویٰ کرے تو مُقِر سے قسم لی جائے گی[4]، لیکن جب مُقِر نے کسی چیز کا اقرار کیا پھر دعویٰ کیا کہ وہ اپنے اقرار میں جھوٹا ہے، تو حنفیہ کے مفتی بہ قول کے مطابق مُقَرلہ یا اس کے وارث سے قسم لی جائے گی اس بات پر کہ مُقِر اپنے اقرار میں جھوٹا نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ قسم نہیں لی جائے گی، جامع الفصولین میں ہے: کسی نے اقرار کیا پھر اس کا انتقال ہوگیا، اور اس کے ورثاء نے کہا کہ اس نے جھوٹا اقرار کیا ہے، اس لئے اس کا اقرار جائز نہیں اور مُقَرلہ کو اس کا علم ہے تو

(۱) الدرالمختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۶، ۵۲۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۵۔

(۴) کشاف القناع ۶/ ۴۸۰۔

ایسی صورت میں ورثاء کو حق نہیں کہ مُقَرّ لہ سے قسم لیں، اس لئے کہ اقرار کے وقت مُقِر کے مال میں ورثاء کا حق متعلق نہیں ہوا ہے تو اقرار صحیح ہوگیا اور جس وقت ورثاء کا حق مُقِر کے مال سے متعلق ہوا وہ مُقَرّ لہ کا حق ہو چکا[۱]۔

تیسرا رکن: مُقَرّ بہ (وہ چیز جس کا اقرار کیا جائے):

۳۴- جن چیزوں کا اقرار کیا جاتا ہے وہ دو طرح کی ہوتی ہیں: ایک حق اللہ، دوسری حق العباد[۲]، حق اللہ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو خالص اللہ کا حق ہو، دوسری وہ ہے جس میں اللہ کا بھی حق ہو اور بندہ کا بھی۔

حق اللہ کا اقرار درست ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں: متعدد بار اقرار ہونا، مجلس قضاء ہونا اور عبارت کا ہونا، یہی وجہ ہے کہ اگر گونگا اپنے ہاتھ سے حق اللہ کا اقرار تحریر کرے یا ایسی چیز لکھے جس سے معلوم ہو کہ ان اشیاء کا اقرار ہے، تو یہ اقرار درست ہوگا، بر خلاف اس شخص کے جس کی زبان بند ہو کہ اس کا اقرار درست نہ ہوگا، کیونکہ گونگا ایسا اشارہ کر سکتا ہے جس سے بات سمجھ میں آتی ہو، لہذا اس کے اشارے تحریر سے مشار الیہ کا علم ہو سکتا ہے لیکن جس کی زبان بند ہو وہ اس طرح کا اشارہ بھی نہیں کر سکتا، نیز اس لئے کہ اشارہ ضرورۃً عبارت کے قائم مقام ہے اور گونگا پن ایک ضرورت ہے، اس لئے کہ وہ فطری ہوتا ہے، اسی طرح حق اللہ کا اقرار درست ہونے کے لئے ہوش وحواس کا درست ہونا شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کا بھی اقرار درست ہوگا۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل اور اختلافات کا ذکر حدود اور حق اللہ کی بحث میں آئے گا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۷۴، ۵۸۴۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۳، المہذب ۲/ ۳۴۳۔

رہا حق العبد تو اس میں مال خواہ عین ہو یا دین اور نسب، قصاص، طلاق، عتاق اور اس طرح کی چیزیں داخل ہیں، حقوق العباد کا اقرار درست ہونے کے لئے وہ شرطیں نہیں ہیں جو حقوق اللہ کے اقرار کے لئے ہیں، یہی وجہ ہے کہ حقوق العباد کا اقرار شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتا ہے جب کہ حق اللہ شبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے۔

وہ شرائط جن کا تعلق صرف حقوق العباد سے ہے، دو طرح کی ہیں: ایک تو وہ جس کا تعلق مُقَرّ لہ سے ہے وہ یہ ہے کہ مُقَرّ لہ معلوم ہو جیسا کہ گذر چکا ہے، دوسری شرط کا تعلق مُقَرّ بہ سے ہے، لہذا عین یا دین کا اقرار صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس سے دوسرے کا حق متعلق نہ ہو، اگر اقرار شدہ چیز سے غیر کا حق متعلق ہو تو اقرار درست نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر کا حق محترم اور قابل حفاظت ہے، اس کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو باطل کر دینا جائز نہیں ہے، لہذا غیر کا حق جس وقت اس چیز (مُقَرّ بہ) سے متعلق ہو اس وقت کا معلوم ہونا ضروری ہے[۱]۔

۳۵- چونکہ اقرار موجود چیز کی خبر دینے کا نام ہے اور یہ موجود چیز کبھی معلوم ہوگی اور کبھی مجہول، اس لئے مقر بہ کی جہالت صحت اقرار کے لئے بالاتفاق مانع نہیں ہے[۲]، لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کی غیر مثلی چیز ضائع کر دے اور اس پر اس کی قیمت لازم ہوگئی، یا دوسرے کو زخمی کر دے اور اس طرح زخمی کرے کہ شرع میں اس کا کوئی متعین تاوان مقرر نہ ہو اور وہ قیمت اور تاوان کا اقرار کرے تو اقرار

(۱) البدائع ۷/ ۲۲۳۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۱۳، رد المحتار ۴/ ۴۵۰، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۵/ ۳، تکملۃ الفتح والہدایہ ۶/ ۲۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۰، التاج والاکلیل ۵/ ۲۲۰، ۲۲۱، مواہب الجلیل ۵/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۶، المہذب ۲/ ۳۴۴، المغنی ۵/ ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳، ۴۶۵، الانصاف ۱۲/ ۲۰۴۔

بالمجہول اس مخبر عنہ کی خبر دینا ہے جو اپنی حقیقت پر ہے، لہذا بیان پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ مجمل ہے، تو مقر پر بیان واجب ہوگا، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ"[1] (تو جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کی اتباع کیا کیجئے، پھر اس کا بیان کرا دینا بھی ہمارے ذمہ ہے)۔

اور مقر کا یہ بیان متصلا ومنفصلا دونوں طرح درست ہوگا، اس لئے کہ یہ محض بیان ہے، لہذا اس میں اتصال کی شرط نہیں ہوگی۔

۳۶- لیکن یہ ضروری ہے کہ ایسی چیز بیان کرے جو قابل قیمت ہو، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا جو اس کے ذمہ میں ہے اور جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو وہ چیز ذمہ میں ثابت نہیں ہوتی ہے، اور اگر ایسی چیز بیان کرے جو قابل قیمت ہو تو اگر مقر لہ اس کی تصدیق کرے اور اس پر اضافہ کا دعوی کرے تو مقر لہ متعین مقدار کو لے لے گا اور زیادہ وہ اضافہ پر بینہ قائم کرے گا، ورنہ اگر مقر لہ چاہے تو مقر سے قسم لے، اس لئے کہ وہ زیادتی کا منکر ہے اور منکر کا قول یمین کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے، اور اگر مقر لہ نے مقر کی تکذیب کر دی اور دوسرے مال کا دعوی کیا تو وہ بینہ پیش کرے گا، ورنہ مقر سے قسم لے گا اور مقر لہ کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اس کی متعین کردہ چیز کو لے، اس لئے کہ اس نے مقر کے اقرار کو تکذیب کے ذریعہ باطل کر دیا ہے۔

اسی بنیاد پر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے اقرار کیا کہ فلاں شخص کا میرے ذمہ کچھ مال ہے، تو قلیل وکثیر کے سلسلہ میں مقر کی وضاحت کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ مال نام ہے اس چیز کا جس کو سرمایہ و دولت بنایا جائے اور یہ قلیل وکثیر دونوں کے لئے بولا جاتا ہے اور یہ متصلا ومنفصلا دونوں طرح صحیح ہے[2]۔ یہی رائے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے، علامہ ابن قدامہ نے امام ابو حنیفہ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ جس مال میں زکاۃ ہوتی ہے اس کے علاوہ سے مقر کی تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اور بعض مالکیہ نے امام مالک سے تین اقوال نقل کئے ہیں: پہلا قول وہی ہے جو دیگر فقہاء کا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مقر کے اموال میں سے جو مال سب سے پہلے نصاب زکاۃ کو پہنچا ہو صرف اسی مال کے سلسلہ میں اس کی تفسیر قبول کی جائے گی، دیگر اموال کے بارے میں قبول نہیں کی جائے گی، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مال کی مقدار اتنی ہو جس میں چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور مہر درست ہوتا ہے تو اس مقدار میں مقر کی تفسیر قبول کر لی جائے گی[1]۔

امام زیلعی کہتے ہیں کہ ایک درہم سے کم میں مقر کے بیان کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ایک درہم سے کم عرف میں مال نہیں کہلاتا ہے، اور یہی قول معتبر ہے۔

اور اگر کسی نے کہا کہ میرے ذمہ مال عظیم ہے تو مقر پر ایک نصاب کے بقدر مال واجب الاداء ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں مال عظیم کے مالک کو غنی مانا جاتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ دس درہم سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ دس درہم نصاب سرقہ اور نصاب مہر ہے، اور یہ عظیم ہے، اس کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور مہر درست ہوتا ہے[2]۔

اور قاضی بیان پر مجبور کرے گا اور مقر پر لازم ہوگا کہ وہ ایسا مال بیان کرے جو قابل قیمت ہو، اس لئے کہ جس مال کی قیمت نہ ہو وہ ذمہ میں لازم نہیں ہوتا ہے اور اگر مقر نے ایسا مال بیان کیا جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو اقرار سے رجوع سمجھا جائے گا، اور اس کی بات

---

(۱) سورۂ قیامہ/۱۸، ۱۹۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۱۳، درالمختار ۴/ ۴۵۰، تبیین الحقائق ۵/ ۴۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۶، المغنی ۵/ ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۷۴۲۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۸۸، ۱۸۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۵۔

یمین کے ساتھ مانی جائے گی، اور اگر مُقَرّ لہٗ نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا تو مُقِرّ کی بات یمین کے ساتھ مانی جائے گی[1]۔

اگر کسی نے کسی شخص کے حق میں کسی چیز یا کسی حق کا اقرار کیا اور کہا کہ میری مراد اسلام کا حق ہے، اگر اس نے فصل کے ساتھ یہ بیان دیا ہے تو بیان درست نہیں ہوگا، اور اگر متصلاً کہا ہے تو بیان درست سمجھا جائے گا[2]۔

مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا کہ دو کپڑوں میں سے ایک تمہارا ہے تو مُقِرّ اس کی تعیین کرے، اگر اس نے دونوں کپڑوں میں سے اونیٰ کپڑے کی تعیین کی اور مُقَرّ لہٗ نے اس کو جمع قرار دے دیا تو مُقِرّ سے قسم لی جائے گی، اور اگر معین نہیں کیا اور کہا کہ میں نہیں جانتا تو مُقَرّ لہٗ سے کہا جائے گا کہ تم تعیین کرلو، اگر اس نے ان دونوں کپڑوں میں اونیٰ کی تعیین کی تو اس کپڑے کو بلا قسم کے لے لے گا، اور اگر ان دونوں میں جو عمدہ تھا اس کی تعیین کی تو تہمت کی وجہ سے اس سے قسم کھائے گا اور کپڑا لے لے گا، اور اگر مُقَرّ لہٗ نے بھی یہی کہا کہ میں نہیں جانتا تو دونوں سے نفی علم پر ایک ساتھ قسم لی جائے گی اور وہ دونوں دونوں کپڑوں میں نصف نصف شریک ہوں گے[3]۔

نیز مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا: فلاں کا اس گھر میں یا اس باغ میں یا اس زمین میں حق ہے پھر تفسیر میں اس کے کسی ایک حصہ کی وضاحت کی تو اس کی تفسیر قبول کرلی جائے گی، خواہ کم ہو یا زیادہ یا معین ہو یا غیر معین۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر مُقِرّ تفسیر کرنے سے مکر جائے تو اسے قید کیا جائے گا حتی کہ وہ تفسیر کرے، اس لئے کہ وہ اس حق سے مکر رہا ہے جو اس کے اوپر واجب الاداء ہے، لہذا اسے قید کرلیا جائے گا، جیسا کہ اگر کسی نے کسی حق کا متعین طور پر اقرار کیا اور اس کی ادائیگی نہ کی تو اسے قید کرلیا جائے گا، قاضی کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو ناکل (یعنی قسم سے انکار کرنے والا) قرار دیا جائے گا اور مُقَرّ لہٗ کو بیان کرنے کا حکم دیا جائے گا، حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایسا شخص مر جائے جس پر کسی کا حق ہو تو اس کا مثل اس کے ورثاء سے لیا جائے گا، اس لئے کہ حق ان کے مورث پر ثابت ہو چکا ہے، لہذا وہ حق اس کے ترکہ سے متعلق ہو جائے گا، اور مال متروکہ اس کے وارثوں کا ہو چکا ہے تو ان لوگوں پر وہ چیز لازم ہو جائے گی جو ان کے مورث پر لازم تھی، جیسا کہ اگر وہ کسی کے حق کا واضح طور پر اقرار کرتا، اور اگر میت نے کوئی ترکہ نہیں چھوڑا ہے تو ورثاء پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا[1]۔

شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے تفسیر ایسی چیز سے کی جو مال کی حیثیت سے جمع نہ کی جاتی ہو لیکن مال کی جنس سے ہو مثلاً ایک دانہ گیہوں یا ایسی چیز سے تفسیر کی جس کو پالنا حلال ہے جیسے تربیت یافتہ کتا تو یہ تفسیر اصح قول کے مطابق قبول کی جائے گی، اور اس کا لینا حرام ہوگا اور اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ مذکورہ دونوں چیزوں کی تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ پہلی چیز ایسی ہے کہ اس کی کوئی قیمت ہی نہیں ہے، لہذا لفظ "علي" کے ذریعہ اپنے اوپر اس کا لازم کرنا درست نہیں ہوگا اور دوسری چیز مال ہی نہیں ہے، اور اقرار کا ظاہر مال ہے[2]، شافعیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عیادت مریض اور سلام کا جواب جیسی چیزوں سے تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان دونوں میں مطالبہ نہیں ہے، ان کے نزدیک یہ شرط ہے کہ مُقَرّ بہ ایسی چیزوں میں سے ہو جس کا مطالبہ جائز ہو[3]، اور اگر یہ کہا

---

(۱) تکملۃ الفتح والہدایہ ۶/ ۲۸۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۰، مواہب الجلیل ۵/ ۲۳۱، التاج والاکلیل ۵/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

(۳) التاج والاکلیل ۵/ ۲۲۸۔

---

(۱) المغنی ۵/ ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳، ۴۵۸، ۴۶۱، الانصاف ۱۲/ ۲۰۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۶، ۸۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۱۔

ہو کہ فلاں کا میرے ذمہ حق ہے، تو یہ بیان قبول کرلیا جائے گا، اس لئے کہ اس طرح کی تمام چیزوں میں حق کا استعمال عام ہے[1]۔

اسی طرح حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ اقرار کی تفسیر جب ایسی چیز سے ہو جو عرف میں مال سمجھی جاتی ہو تو یہ تفسیر قبول کی جائے گی اور اقرار ثابت ہوگا، اِلا یہ کہ مُقَرّ لہ اس کی تکذیب کردے اور کسی دوسری چیز کا دعویٰ کردے یا کسی چیز کا دعویٰ ہی نہ کرے تو اقرار باطل ہو جائے گا، اسی طرح اقرار اس صورت میں بھی باطل ہو جائے گا جب کہ ایسی چیز سے تفسیر کی جو شریعت میں مال نہ ہو اور اگر اقرار کی تفسیر میں ایسے کتے کو بیان کیا جس کا پالنا جائز نہیں ہے تو یہ اقرار بھی باطل ہوگا، اور اگر ایسے کتے کو بیان کیا جس کا پالنا جائز ہے یا مردے کے ایسے چمڑے کو بیان کیا جو دباغت دیا ہوا نہ ہو تو اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں: پہلی رائے یہ ہے کہ یہ تفسیر قبول کرلی جائے گی، اس لئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس کا لوٹانا واجب ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ یہ تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اقرار در اصل ایسی چیز کے خبر دینے کا نام ہے جس کا ضمان واجب ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے، البتہ یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر اقرار کی تفسیر گیہوں یا جو کے ایک دانہ سے کی تو یہ تفسیر قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان چیزوں میں یہ عادت نہیں ہے کہ ان کو انفرادًا جمع کیا جائے، نیز حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر اقرار کی تفسیر حق شفعہ سے کی تو قبول کی جائے گی، کیونکہ یہ حق واجب ہے اور مال کی طرف لوٹتا ہے، اور اگر اقرار کی تفسیر حد قذف (تہمت دینے کی سزا) سے کی تو یہ قبول کی جائے گی، کیوں کہ یہ ایک ایسا حق ہے جو اس پر واجب ہے، حنابلہ کی رائے اس سلسلہ میں شافعیہ کی طرح ہے، البتہ وہ حد قذف کے متعلق کہتے ہیں کہ احتمال ہے کہ یہ تفسیر قبول نہ کی جائے، اس لئے کہ یہ مال کی طرف نہیں لوٹتا، پہلا قول زیادہ صحیح ہے، اور اگر سلام کے جواب یا چھینکنے والے کے جواب سے تفسیر کی یا ان جیسی چیزوں سے تو یہ قبول نہیں کی جائے گی، (شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے) عدم قبول کی وجہ یہ ہے کہ اگر سلام یا چھینکنے والے کا جواب نہیں دیا جاسکے تو وہ ساقط ہو جائے گا، ذمہ میں ثابت نہیں ہوگا، حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ اس کی تفسیر قبول کی جائے، اس بارے میں یہ حضرات شافعیہ کی طرح رائے رکھتے ہیں[1]۔

۳۷- اور اگر مُقَرّ بہ ذات کے اعتبار سے معلوم اور وصف کے اعتبار سے مجہول ہو مثلاً کوئی یہ کہے کہ اس نے فلاں کے سامان میں سے ایک کپڑا غصب کیا ہے، تو بیان میں جنس کپڑے کی تصدیق کی جائے گی خواہ وہ سالم ہو یا عیب دار ہو، اس لئے کہ غصب عرف میں سالم عیب دار دونوں طرح کے مال پر ہوتا ہے، اس نے اصل کو بیان کیا ہے اور وصف کو مجہول رکھا ہے، لہذا وصف کی وضاحت کے سلسلہ میں مُقِر ہی سے رجوع کیا جائے گا، اور وصف کی وضاحت منفصلا درست ہوگی، اور جب بیان درست ہوگا تو اگر لوٹانے پر قادر ہو تو واپس کرنا لازم ہوگا، اور اگر واپس کرنے سے عاجز ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی[2]، اگر کسی نے کہا کہ میں نے کچھ غصب کیا ہے تو اس سے کچھ کی وضاحت کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر اس نے وضاحت میں ایسی چیز بیان کی جو مال نہ ہو تو یہ وضاحت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ غصب کا اطلاق غیر مال پر بھی ہوا کرتا ہے، ابن قدامہؒ نے کہا ہے کہ یہی مسلک امام شافعی کا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ یہ وضاحت اگر کیلی یا وزنی

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۸۸۔

(۱) المغنی ۵/۱۸۷، کشاف القناع ۶/۳۸۰، ۳۸۱، الانصاف ۱۲/۲۰۵۔

(۲) البدائع ۷/۲۱۵۔

چیزوں کے علاوہ کے ذریعہ ہو جو خود ذمہ میں ثابت نہیں ہوتیں تو قبول نہیں کی جائے گی (۱)۔

اور اگر کسی نے اقرار کیا کہ اس کے پاس دوسرے کی جو چیز ہے وہ بطور رہن ہے، مُقَرّ لہٗ نے کہا نہیں بلکہ وہ ودیعت ہے، تو اس میں مُقَرّ لہٗ (مالک) کی بات معتبر ہوگی، اس لئے کہ وہ شیٔ اقرار کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، اور مُقِر ایسے دین کا دعویٰ کر رہا ہے جس کا مُقَرّ لہٗ انکار کر رہا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ منکر کی بات یمین کے ساتھ قبول کرلی جاتی ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مُقِر دوسرے کے مال کا اقرار کر رہا ہے اور ساتھ ہی یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اقرار شدہ شیٔ سے اس کا حق متعلق ہے، اس لئے یہ دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ کوئی شخص کسی کے مال کے اقرار کے بعد منفصلاً کسی حق کا دعویٰ کرے تو وہ دعویٰ قبول نہیں کیا جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی نے مکان کا اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے اسے کرایہ پر لیا ہے یا کپڑے کا اقرار کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اجرت پر سیا ہے جس کی ادائیگی مُقَرّ لہٗ پر لازم ہے، تو اس کا یہ دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ دوسرے پر حق کا دعویٰ کر رہا ہے لہٰذا بینہ کے بغیر اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر کسی نے کہا کہ تمہارے میرے ذمہ میں خرید کردہ شیٔ کی قیمت میں سے ایک ہزار درہم ہیں لیکن میں نے خرید کردہ شیٔ پر قبضہ نہیں کیا ہے، مدعا علیہ نے کہا: بلکہ تمہارے ذمہ میرے ایک ہزار درہم ہیں لیکن تمہاری کوئی چیز میرے پاس نہیں ہے، ابو الخطاب کہتے ہیں اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں: ایک یہ ہے کہ مُقَرّ لہٗ کا قول مانا جائے گا، اس لئے کہ اس نے ایک ہزار درہم کا اقرار کیا ہے اور مُقَرّ لہٗ پر خرید کردہ سامان کا دعویٰ کیا ہے، یہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ مُقِر نے کہا کہ یہ رہن ہے اور مُقَرّ لہٗ (مالک) نے کہا کہ یہ ودیعت ہے یا یہ کہا کہ اس کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ مُقِر کا قول مانا جائے گا، اور مذہب کے مسائل کے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، یہی امام شافعی اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے حق کے مقابلہ میں دوسرے کے حق کا اقرار کیا ہے، ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا ہے (۱)۔

ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ وہ شہادت جو مجہول کے اقرار پر دی جائے قبول کی جاتی ہے، اس لئے کہ مجہول کا اقرار درست ہوا کرتا ہے، اور جو چیز فی نفسہ درست ہو اس پر شہادت بھی درست ہوتی ہے، جس طرح اقرار معلوم درست ہوا کرتا ہے (۲)۔

۳۸- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار درست ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مُقَرّ بہ اقرار کے وقت مُقِر کی ملک نہ ہو، اس لئے کہ اقرار ملک کے ازالہ کا نام نہیں ہے بلکہ اقرار تو مُقَرّ لہٗ کی ملک ہونے کی خبر دینے کا نام ہے، اس لئے مُخبَر بہ کا خبر سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے، پس اگر کسی نے کہا کہ میرا مکان، یا میرا کپڑا، یا میرا وہ دین جو زید کے ذمہ ہے عمرو کا ہے اور اس سے اقرار مراد نہ ہو تو یہ کلام لغو ہوگا، اس لئے کہ ان اقرار شدہ اشیاء کی اضافت خود مُقِر کی طرف ہو رہی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اسی کی ملک ہیں، اور یہ غیر کے حق میں اقرار کے منافی ہے، لہٰذا اس کلام کو ہبہ کے وعدہ پر محمول کیا جائے گا، اور اگر کسی نے کہا کہ یہ چیز فلاں کی ہے، اور میری ملک میں اس وقت تک ہے جب تک میں اقرار نہ کرلوں، تو کلام کا اول حصہ

(۱) المغنی ۵/۱۸۸۔

(۱) المغنی ۵/۱۹۳۔

(۲) المغنی ۵/۱۹۳۔

قرار ہے اور آخری حصہ لغو ہے، لہذا صرف آخری حصہ کو ہٹا دیا جائے گا اور اوّل حصہ پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ پورا کلام دو مستقل جملوں پر مشتمل ہے [1]۔

۳۹- فقہاء نے اقرار کے عمل ولانے یعنی اقرار شدہ شی کو مقر لہ کے سپرد کرنے کی شرط یہ بیان کی ہے کہ مقر بہ (اقرار شدہ چیز) مقر کے قبضہ میں حسی یا حکمی طور پر موجود ہو، جیسا کہ عاریت میں لی ہوئی چیز یا اجرت پر حاصل کی ہوئی چیز غیر کے قبضہ میں ہوا کرتی ہے، اس لئے کہ مقر کے قبضہ کی نفی کی صورت میں وہ مدعی یا شاہد ہوگا، اور جب قبضہ حاصل ہو جائے گا تو اس وقت مقر کے ذمہ اس کی سپردگی بھی لازم ہوگی، یہ شرط تسلیم وسپردگی کی شرط ہے، نہ کہ اقرار کے صحیح ہونے کی، لہذا اگر کسی نے اقرار کیا اور مقر بہ اس کے قبضہ میں نہ ہو پھر اس کے قبضہ میں آجائے تو اقرار کے مطابق عمل کیا جائے گا، سپردگی کے لئے جو قبضہ کی شرط بیان کی گئی ہے، فقہاء اس شرط سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں جب کہ کسی نے کوئی چیز خیار شرط کے ساتھ فروخت کردی، خواہ خیار صرف فروخت کرنے والے کے لئے ہو یا دونوں کے لئے، پھر ایک شخص نے اس کا دعویٰ کیا اور بیچنے والے نے مدت خیار ہی میں اقرار کرلیا کہ یہ چیز اسی کی ہے تو یہ اقرار درست ہوگا [2]۔

اگر عین شی مقر کے قبضہ میں ہو لیکن غیر کی نیابت کے اعتبار سے ہو مثلاً وقف کا ناظر ومتولی ہو یا مجور شخص کا ولی ہو تو اس کا اقرار درست نہ ہوگا [3]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۱، ۸۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۲، ۸۳، محشی کی رائے ہے کہ یہاں استثناء کی کوئی ضرورت نہیں تھی، اس لئے کہ مبیع پر بائع کی ملک باقی رہنے کی وجہ سے حکما بائع ہی کا قبضہ ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۸۳۔

اسی طرح حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مقر بہ مقر کے قبضہ یا اس کی ولایت میں ہو یا اس کے لئے خاص ہو، لہذا اگر کوئی چیز غیر کے قبضہ یا غیر کی ولایت میں ہو تو اس کا اقرار درست نہ ہوگا، جیسا کہ کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کے خلاف یا ایسے وقف کے خلاف اقرار کیا جو غیر کی ولایت میں ہو یا غیر کے لئے خاص ہو تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، لیکن فقہاء حنابلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایسا مال جو مقر کی ولایت میں ہو یا اسی کے لئے خاص ہو اس کا اقرار درست ہے، جیسے یتیم وغیرہ کا ولی یا وقف کا متولی مال کا اقرار کرے تو اقرار درست ہوگا، اس لئے کہ یہ اس طرح کا معاملہ کرنے کے مالک ہیں۔

فقہاء یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ مقر جس چیز کا اقرار کر رہا ہے اس کے صدق کا امکان بھی ہو مثلاً اگر مقر بیس سال کی مدت سے قبل کسی جنایت کے مرتکب ہونے کا اقرار کرے حالانکہ اس کی عمر بیس سال سے زیادہ نہ ہو تو اس کا اقرار درست نہ ہوگا [1]۔

چوتھا رکن: صیغہ:

۴۰- صیغہ وہ لفظ ہے جس سے ارادہ ظاہر ہو یا وہ تحریر یا اشارہ ہے جو لفظ کے قائم مقام ہو، اور ارادہ کو ظاہر کرنا ضروری ہے، کیونکہ باطنی اور پوشیدہ ارادہ کا کوئی اعتبار نہیں [2]۔

امام سرخسی کہتے ہیں: جس چیز کا تعلق دل سے ہو وہ نیت ہے اور (کسی چیز کے وجود کے لئے) محض نیت کافی نہیں، اور علامہ ابن القیم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے الفاظ کو بندوں کے درمیان تعریف اور دلی مراد ظاہر کرنے کے لئے وضع کیا ہے، لہذا جب کوئی شخص کسی سے کچھ چاہتا ہے تو اپنے ارادے اور مافی الضمیر کو اپنے الفاظ کے ذریعہ جتاتا

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۵۳۔

(۲) المبسوط ۱۳/ ۶۔

ہے، اور اپنے ارادوں اور مقاصد پر الفاظ کے واسطے سے ان کے احکام کو جاری کرتا ہے اور ان احکام کو بغیر قولی و فعلی دلالت کے محض دلی ارادے پر جاری نہیں کرتا، اور نہ ہی محض الفاظ پر حکم جاری کرتا ہے جبکہ یہ معلوم ہو کہ ان الفاظ کے بولنے والے نے ان کے معانی کا ارادہ نہیں کیا ہے [1]۔

صیغ اقرار دو طرح کے ہوتے ہیں: ۱۔ صریح، ۲۔ دلالت [2]۔

صریح یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص کہے: "لفلان علیّ ألف درهم" (مجھ پر فلاں کے ایک ہزار درہم ہیں)، اس لئے کہ لفظ "علیّ" لغوی و شرعی اعتبار سے کسی چیز کو واجب کرنے کے لئے آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" [3] (اور لوگوں کے ذمہ اللہ کے لئے اس مکان کا حج کرنا)۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی سے کہے: "هل لي عليك ألف درهم؟" (کیا میرے ایک ہزار درہم تمہارے ذمہ ہیں؟) تو وہ جواباً کہے: "نعم" (ہاں) اس لئے کہ لفظ "نعم" قائل کے کلام کو لوٹانے کے درجہ میں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی سے کہے: "لفلان في ذمتي ألف درهم" (یعنی فلاں کے ایک ہزار درہم میرے ذمہ ہیں) تو یہ دین کا اقرار کہلائے گا، کیونکہ جو چیز ذمہ میں واجب ہوتی ہے اسی کا نام دین ہے۔

مذکورہ مثالیں وہ ہیں جن کو ائمہ حنفیہ نے پیش کیا ہے، دیگر فقہاء کی مثالیں ان سے خارج نہیں ہیں، حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں عرف اصل مرجع ہے۔

اسی طرح اقرار نامہ لکھنے کا حکم دینا حکماً اقرار ہے، اس لئے کہ

(۱) اعلام الموقعین ۳/ ۱۰۵ طبع دار الجیل بیروت۔
(۲) البدائع ۷/ ۲۰۷، التاج و الاکلیل ۵/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۶۷، کشاف القناع ۶/ ۴۵۱۔
(۳) سورۂ آل عمران / ۹۷۔

اقرار جس طرح زبان سے ہوتا ہے، اسی طرح ہاتھ سے بھی ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی نے کاتب سے کہا کہ یہ لکھو کہ فلاں کے ایک ہزار درہم میرے ذمہ ہیں، تو اقرار صحیح ہوگا اور اس کا اعتبار کیا جائے گا، خواہ کاتب لکھے یا نہ لکھے [1]۔

ابن عابدینؒ کہتے ہیں: واضح الفاظ میں لکھنا زبان سے اقرار کرنے کی طرح ہے، اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ تحریر داین کے مطالبہ پر تیار کی گئی ہو یا بلا مطالبہ۔ ابن نجیم کی "الاشباہ والنظائر" سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی کچھ لکھ دے اور زبان سے کچھ نہ کہے تو اس کی شہادت درست نہیں ہے، اس لئے کہ تحریر کبھی کبھی تجربہ کے لئے ہوا کرتی ہے، اگر کسی نے گواہوں کے سامنے لکھا اور کہا کہ میرے خلاف اس پر گواہ رہو جو کچھ اس تحریر کے اندر ہے تو یہ اقرار ہے، اگر انہیں تحریر کے مضمون کا علم ہو، ورنہ نہیں [2]۔

گویائی کی صلاحیت رکھنے والا اگر سر کے اشارے سے اقرار کرے تو یہ اقرار معتبر نہ ہوگا، البتہ نسب، اسلام، کفر اور افتاء میں معتبر ہوگا [3]۔

وہ صیغے جو دلالۃً اقرار کا فائدہ دیتے ہیں وہ یہ ہیں کہ کوئی شخص کسی سے کہے: "لي عليك ألف" (میرے تمہارے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں) تو وہ جواب دے: "قد قبضتها" (تم نے تو قبضہ کر لیا ہے) (تو یہ دلالۃً اقرار کہلائے گا)، کیونکہ قضا عام ہے ذمہ میں جو چیز واجب ہے اس کے مثل کو سپرد کرنے کا، تو اس کا تقاضہ ہے کہ وجوب متعین ہو، لہٰذا اقتضاءً یعنی ادائیگی کا اقرار کرنا وجوب کا اقرار کرنا ہوگا، پھر ادائیگی کے ذریعہ وجوب سے بری الذمہ ہونے کا دعویٰ وہ شخص کر رہا ہے تو یہ دعویٰ بلا بینہ اور ثبوت کے صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۵۵۔
(۲) رد المحتار ۴/ ۴۵۶۔
(۳) رد المحتار ۴/ ۴۵۲۔

اگر کسی نے کہا: "أجلني بها" (مجھ کو اس کے حق میں مہلت دے دو) تو یہ بھی اقرار کہلائے گا، اس لئے کہ مہلت اسی وقت مانگی جاتی ہے جب ذمہ میں دین واجب ہو اور اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جا رہا ہو[1]۔

اطلاق وتقیید کے اعتبار سے صیغے:

صیغے کبھی تو مطلق ہوتے ہیں جیسا کہ گذرا، اور کبھی قرائن سے مقید ہوتے ہیں۔ اور قرینے اصل کے اعتبار سے دو طرح کے ہوتے ہیں:

۴۱ - الف - ایک قرینہ وہ ہوتا ہے جو واضح ہو اور کلام کی مراد کو بیان کر رہا ہو، یہ وہ قرینہ ہے جو لفظ کے بعض احتمالات کو واضح کر دے، اگر لفظ کے اندر دو یا چند معنوں کا احتمال ہو اور سب معانی یکساں ہوں تو اس کا بیان ہر حال میں صحیح ہے، خواہ بیان متصل ہو یا منفصل، اور اگر وہ احتمالوں میں سے کسی ایک کو رجحان حاصل ہو کہ ذہن بغیر کسی قرینہ کے اس کی طرف سبقت کرتا ہو تو اگر بیان منفصل ہو تو وہ معتبر نہ ہوگا، ہاں اگر بیان متصل ہو اور رجوع پر مشتمل نہ ہو تو معتبر سمجھا جائے گا[2]۔

اور خاص طور سے جب قرینہ اقرار سے منفصل ہو، مثلاً کوئی یہ کہے: لفلان عليّ عشرة دراهم (فلاں کے میرے ذمہ دس درہم ہیں) اور خاموش ہو جائے، پھر کہے: إلا درهماً (سوائے ایک درہم کے)، تو یہ استثناء تمام علماء اور عام صحابہ کے نزدیک درست نہیں ہے سوائے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے کہ ان کے نزدیک استثناء درست ہے، اس لئے کہ استثناء بیان ہے جو متصلاً ومنفصلاً دونوں طرح درست ہوا کرتا ہے، عام علماء وصحابہ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء کا صیغہ جب جملہ سے منفصل ہو تو لغوی اعتبار سے وہ استثناء نہیں کہلائے گا۔ فقہاء کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت غالباً درست نہیں ہے[1]، اس مسئلہ کی تفصیل استثناء کی بحث میں گذر چکی ہے۔

۴۲ - ب - ایسا قرینہ مغیرہ جو ظاہر کے اعتبار سے بدلنے والا اور حقیقت میں بیان کرنے والا ہو، ایسے قرینہ سے اگرچہ نام بدل جاتا ہے لیکن مراد واضح ہو جاتی ہے، لہذا صورۃً تو یہ معاملہ تغیر کا ہوتا ہے مگر حقیقت میں وضاحت وتشریح کا ہوتا ہے، اس مسئلہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

الف - اقرار کو مشیت پر معلق کرنا:

۴۳ - قرینہ مغیرہ کبھی تو اصل اقرار پر داخل ہوتا ہے اور اس سے متصل ہوتا ہے جیسے اقرار کو اللہ تعالیٰ کی مشیت یا کسی انسان کی مشیت پر معلق کرنا، اس طرح کی تعلیق حنفیہ کے نزدیک صحت اقرار کے لئے مانع ہے، اس لئے کہ مشیت پر اقرار کو معلق کرنا معاملہ کو احتمال میں ڈالنا ہے، حالانکہ اقرار ثابت شدہ چیز کی خبر دینا ہے اور جو چیز ثابت شدہ ہوتی ہے وہ تعلیق کا احتمال نہیں رکھتی ہے، یہی خیال مالکیہ میں ابن المواز اور ابن عبد الحکم کا ہے، ان دونوں حضرات نے کہا ہے کہ اگر اقرار کو مشیت پر معلق کرے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے، گویا اس صورت میں اس نے اقرار میں ایسی چیز کو داخل کر دیا جس نے شک میں ڈال دیا، شافعیہ کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اس صورت میں جبکہ کسی نے اپنے اقرار کے ساتھ "أحسب" یا "أظن" کے الفاظ شامل کر دیئے ہوں۔ شافعیہ کا کہنا ہے کہ اس طرح کا اقرار لغو ہے، اس لئے کہ ان دونوں الفاظ سے الزام معلوم نہیں ہوتا

---

(۱) البدائع ۷/۲۰۸۔

(۲) البدائع ۷/۲۱۳۔

(۱) البدائع ۷/۲۱۳۔

ہے[1] بلکہ شافعیہ کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے کہ اس صورت میں اقرار لازم نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے اقرار کی مشیت کو شرط پر معلق کیا ہے، لہذا یہ درست نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ کسی چیز کو اللہ کی مشیت پر اگر معلق کردیا جائے تو اس کے جاننے اور معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ شیرازی کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا: فلاں کے ایک ہزار میرے ذمہ ہیں ان شاء اللہ" تو اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے جس چیز کو اللہ کی مشیت پر معلق کردیا ہے اس کے جاننے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اور اگر کہا کہ فلاں کے ایک ہزار میرے ذمہ ہیں اگر زید چاہے یا اگر فلاں آجائے، تو اس پر اس اقرار کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی[2]۔

مالکیہ (سوائے ابن المواز اور ابن عبد الحکم کے) اور اسی طرح حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اقرار اگر مشیت پر معلق ہو تب بھی اقرار لازم ہوجائے گا، امام احمدؒ سے بھی یہی صراحت موجود ہے، جنہوں نے کہا ہے کہ اس رائے پر ہمارے اصحاب کا اجماع ہے[3]، البتہ حنابلہ نے اللہ کی مشیت پر معلق کرنے اور انسان کی مشیت پر معلق کرنے کے درمیان فرق کیا ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اس لئے کہ اس نے اقرار کیا اور اقرار کے ختم کرنے کو ایسے امر پر معلق کردیا جو معلوم نہیں ہوسکتا ہے تو وہ اقرار مرتفع اور ختم نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی نے کہا: تمہارے ایک ہزار میرے ذمہ ہیں اگر تم چاہو یا اگر زید چاہے تو یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اقرار کو اس نے ایک ایسے معاملہ پر معلق کیا ہے جس کا جاننا ممکن ہے،

(۱) البدائع ۷/ ۲۰۹، الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/ ۳۱۴، التاج والاکلیل ۵/ ۲۲۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۹۷ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۵/ ۲۱۷، المہذب ۲/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۱۔

(۳) التاج والاکلیل ۵/ ۲۲۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۲۔

لہذا یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا۔ اس تعلیق اور مشیت خداوندی پر جو اقرار معلق ہو اس کے درمیان فرق ہے، کیونکہ مشیت خداوندی کا تذکرہ کثرت سے تبرکا اور تعلق مع اللہ اور معاملہ کو اللہ کے سپرد کرنے کی بنا پر کیا جاتا ہے، نہ کہ شرط لگانے کے لئے جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ" [1] (تم لوگ مسجد حرام میں ان شاء اللہ ضرور داخل ہوگے امن وامان کے ساتھ)۔

لیکن اس کے برخلاف انسانی مشیت کا تذکرہ اس طور پر نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح مشیت خداوندی جب معلوم نہیں کی جاسکتی سوائے اس کے کہ اس واقعہ کا وقوع ہوجائے تو مشیت کے باوجود معاملہ کو موقوف نہیں کیا جاسکتا ہے اور آدمی کی مشیت کا جاننا ممکن ہے، اس لئے اس کی مشیت کو ایسی شرط بنانا جس کے وجود پر معاملہ موقوف ہو ممکن ہے، ایسی صورت میں معاملہ کو مستقبل پر محمول کرنا متعین ہوجاتا ہے، اس لئے یہ وعدہ کہلائے گا، نہ کہ اقرار، قاضی کہتے ہیں: اگر اقرار کو مقرلہ کی مشیت پر یا کسی دوسرے شخص کی مشیت پر معلق کردے تو اقرار صحیح ہوگا، اس لئے کہ اقرار کے بعد ایسی چیز لارہا ہے جو اس کو ختم کردے، لہذا اقرار تو درست ہوگا لیکن اس کو ختم کردینے والی چیز یعنی رجوع درست نہیں ہے[2] یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اقرار کیا اور پھر رجوع کرلیا تو اقرار سے رجوع تو صحیح نہیں ہوتا۔

ب- اقرار کو کسی شرط پر معلق کرنا:

۴۴- حنابلہ نے ایک عام قاعدہ مقرر کیا ہے: "کل إقرار معلق علی شرط لیس بإقرار" (ہر وہ اقرار جو کسی شرط پر معلق ہو وہ اقرار نہیں ہے)، اس لئے کہ ایسا کرنے والا فی الحال مقر نہیں ہے اور

(۱) سورۂ فتح / ۲۷۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

جو چیز فی الحال لازم نہ ہو وہ وجود شرط کے وقت بھی واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ شرط اس کے واجب کرنے کا تقاضا نہیں کرتی ہے [1]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے کسی چیز کا اقرار کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کو خیار شرط حاصل ہوگا تو یہ اقرار صحیح ہوگا اور شرط باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ خیار کی شرط رجوع کے معنی میں ہے اور حقوق العباد میں اقرار رجوع کا احتمال نہیں رکھتا ہے، کیونکہ اقرار اخبار ہے جو خیار کو قبول نہیں کرتا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بھی مسلک ہے، اس لئے کہ اقرار کے بعد اقرار کرنے والا جس چیز کو ذکر کرتا ہے وہ اقرار کو ختم کر دینے والی ہوتی ہے جو استثناء کی طرح قبول نہیں کی جائے گی [2]۔

ج- اقرار شدہ چیز کے وصف کو بدل دینا:

۴۵- اگر تبدیلی لفظ سے متصل ہو مثلاً کوئی کہے کہ فلاں کے ایک ہزار درہم میرے ذمہ بطور ودیعت ہیں، تو یہ ودیعت کا اقرار ہوگا، لیکن اگر تبدیلی لفظ سے متصل نہ ہو بلکہ منفصل ہو مثلاً اقرار کے بعد خاموش رہے، پھر کہے کہ یہ ودیعت ہے تو یہ صحیح نہیں ہوگا بلکہ یہ دین کا اقرار ہوگا، اس لئے کہ بیان اس مسئلہ میں اس وقت درست ہوگا جب کہ وہ متصل ہو اور اگر کسی نے کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار درہم بطور ودیعت قرض یا دین ہیں تو یہ دین کا اقرار ہوگا، اس لئے کہ ایسا ممکن ہے کہ ابتداء میں تو وہ امانت ہو لیکن اخیر میں قابل ضمان ہو جائے، کیونکہ ضمان کبھی کبھی امانت میں بھی ہو جایا کرتا ہے، خواہ بیان متصل ہو یا منفصل، اس لئے کہ ضمان کے اقرار میں انسان متہم نہیں ہوتا ہے [1]۔

د- اقرار میں استثناء:

۴۶- اگر استثناء مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور متصل ہو تو اگر استثناء کم تعداد کا کیا گیا ہو تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مثلاً کوئی کہے: میرے ذمہ فلاں کے دس درہم ہیں سوائے تین کے، تو اس پر سات درہم لازم ہو جائیں گے، لیکن اگر استثناء اکثر کا ہو مثلاً کوئی کہے: میرے ذمہ فلاں کے دس درہم ہیں سوائے نو کے، تو حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق جائز ہے اور اس پر ایک درہم لازم ہوگا اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ استثناء کہتے ہیں استثناء کے بعد ماباقی کے سلسلہ میں کلام کرنے کو، اور یہ معنی جس طرح قلیل کے استثناء میں پایا جاتا ہے، اسی طرح اکثر کے استثناء میں بھی پایا جا رہا ہے، اگرچہ اہل لغت کے نزدیک یہ بات مستحسن نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ سے روایت کی گئی ہے کہ اکثر کا استثناء درست نہیں ہے، اور مذکورہ صورت میں اس پر دس درہم لازم ہوں گے [2]۔

اور اگر کل کا کل سے استثناء ہو مثلاً کوئی کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ دس دینار ہیں سوائے دس کے، تو یہ استثناء باطل کہلائے گا اور اس پر پورے دس دینار لازم ہوں گے، کیونکہ یہ استثناء نہیں ہے بلکہ ابطال اور رجوع ہے اور حقوق العباد میں اقرار سے رجوع کرنا درست نہیں ہے [3]۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ استثناء درست ہے، کیونکہ استثناء نام ہے الا یا ان جیسے الفاظ کے ذریعہ ایسی چیز کے نکالنے کا جو الا وغیرہ نہ ہو تو حکم میں داخل ہو، اور یہ اگر متصل ہو تو بالاجماع درست ہے، اور

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۶۵، المغنی ۵/ ۲۱۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۰۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۲، الہدایہ والتکملہ ۶/ ۳۰۸-۳۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۵، التاج والاکلیل ۵/ ۲۲۵، کشاف القناع ۶/ ۴۶۷۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۰۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۶، الانصاف ۱۲/ ۱۸۵، کشاف القناع ۶/ ۴۶۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

(۳) البدائع ۷/ ۲۱۰۔

معمولی سکوت اس میں مضر نہیں ہے، البتہ غیر متعلق کلام کوئی معمولی ہو یا طویل سکوت مضر ہیں، استثناء درست ہونے کے لئے اقرار سے فارغ ہونے سے قبل اس کی نیت کا پایا جانا شرط ہے، کیونکہ استثناء کے ذریعہ بعض ان چیزوں کو ختم کرنا اور زائل کرنا ہوتا ہے جو لفظ میں شامل و داخل ہوں، اس لئے اس میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے، اگر چہ یہ اخباری ہو اور مستثنیٰ نے مستثنیٰ منہ کا احاطہ نہ کیا ہو، لیکن اگر احاطہ کرلیا ہو جیسے پانچ کا اقرار کیا پھر پانچ ہی کا استثناء کردیا تو یہ استثنا بالاجماع باطل ہے، سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے شذوذ اختیار کیا ہے، کیونکہ اس میں کلام کا اول و آخر ایک دوسرے کے برعکس اور مخالف ہے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا: میرے ذمہ ایک ہزار ہیں سوائے چھ سو کے تو ایک ہزار لازم ہوجائیں گے، اس لئے کہ اس نے اکثر کا استثناء کیا ہے اور لغت عرب میں ایسا استثناء نہیں پایا جاتا ہے [۲]۔

ھ- جنس مخالف کا استثناء:

۴۷- اگر استثناء خلاف جنس کا ہو (یعنی ایسی چیز کا استثناء ہو جو ذمہ میں بطور دین ثابت نہ ہوتی ہو) تو حنفیہ کے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے، اور مُقِر پر وہ تمام چیزیں واجب ہوں گی جن کا اس نے اقرار کیا ہے، مثلاً اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ دس درہم ہیں سوائے ایک کپڑے کے، تو یہ استثناء باطل ہوگا، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے [۳]۔

اور اگر مستثنیٰ ایسی چیزوں میں سے ہو جو ذمہ میں بطور دین کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۳۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۴۶۸، ۴۷۰۔
(۳) البدائع ۷/ ۲۱۰۔

ثابت ہوا کرتی ہیں مثلاً کسی نے کہا: فلاں کے میرے ذمہ ایک سو دینار ہیں سوائے دس درہم کے، یا سوائے ایک قفیز گیہوں کے، تو شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ) کے نزدیک استثناء درست ہے، اور جس چیز کا اقرار کیا ہے اس میں مستثنیٰ کی قیمت کے بقدر کم کردیا جائے گا، اس لئے کہ اگر چہ لفظ اور نام کے اعتبار سے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ میں مجانست نہیں ہے لیکن ذمہ میں وجوب کے اعتبار سے مجانست پائی جاری ہے، کیونکہ دراہم اور گیہوں ذمہ میں وجوب کے اعتبار سے دینار کی جنس میں سے ہیں، امام محمد اور امام زفر فرماتے ہیں کہ استثناء کہتے ہیں ایسی چیز کے نکالنے کو کہ اگر استثناء نہیں ہوتا تو وہ چیز مستثنیٰ منہ کی صراحت کے تحت داخل ہوجاتی، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ جنس متحد ہو [۱]۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ غیر جنس اور غیر نوع کا استثناء صحیح نہیں ہے، یہی اصل مذہب ہے اور اس پر تمام اصحاب متفق ہیں [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ خلاف جنس کا استثناء بھی درست ہے، اس لئے کہ کتاب اللہ اور اس کے علاوہ دیگر مآخذ میں اس کی نظیریں موجود ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا" [۳] (اس (جنت) میں وہ کوئی فضول بات نہ سنیں گے، ہاں البتہ سلام (کی آوازیں سنیں گے))۔ دوسری جگہ ہے: "مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ" [۴] (ان کے پاس کوئی علم (صحیح) تو ہے نہیں، ہاں بس گمان کی پیروی ہے)۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مُقِر پر بیان بھی لازم ہے، اگر کسی نے دوسرے کے لئے ایک ہزار درہم کا اقرار کیا سوائے کپڑے کے، تو مُقِر پر لازم ہوگا کہ

(۱) البدائع ۷/ ۲۱۱۔
(۲) الانصاف ۱۲/ ۱۸۲، کشاف القناع ۶/ ۴۷۰۔
(۳) سورۂ مریم/ ۶۲۔
(۴) سورۂ نساء/ ۱۵۷۔

ایسا کپڑا بیان کرے جس کی قیمت ایک ہزار سے کم ہو۔ شافعیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ شیٔ معین کے کسی حصہ کا بھی استثناء درست ہے مثلاً یہ کہا کہ یہ مکان فلاں کا ہے سوائے اس کمرے کے، تو یہ استثناء درست ہے [1]۔

و- اقرار کے بعد اس کو ساقط کردینے والی چیز کا بیان:

۴۸ - مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اقرار کے بعد ایسی چیز کو بیان کیا جس سے اقرار زائل ہوجائے مثلاً یہ کہا: تمہارے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں شراب یا خنزیر کے ثمن میں سے، تو اس شخص پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی، ہاں اگر مقر لہ نے وضاحت کردی کہ وہ ایک ہزار روپے گیہوں یا اس جیسی چیز کی قیمت ہے تو مقر لہ کی قسم کے ساتھ وہ ثمن مقر پر لازم ہوجائے گا۔ اور اگر یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار ہیں اس کے ثمن کے، پھر کہا کہ میں نے خرید کردہ شیٔ پر قبضہ نہیں کیا ہے، تو ابن القاسم اور سحنون وغیرہ کہتے ہیں کہ اس پر ثمن لازم ہوجائے گا، اور عدم قبضہ کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اور ایک قول یہ ہے کہ اس سلسلہ میں مقر کی بات مان لی جائے گی [2]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جب کسی نے اقرار کے ساتھ اقرار کو بدل دینے یا ساقط کردینے والی چیز کو متصلاً بیان کیا مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار ہیں شراب کی قیمت کے یا یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار ہیں جو دائن نے وصول کرلیا ہے، یا یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بیع فاسد کے ثمن کے جس میں خرید کردہ سامان پر میں نے قبضہ نہیں کیا تو ایک ہزار مقر پر لازم ہوجائیں گے، اس لئے کہ ایک ہزار کا اقرار کرنے کے بعد اس نے جس چیز کا ذکر کیا ہے وہ اس کو ساقط کردینے

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۵۔
(۲) التاج والاکلیل ۵/ ۲۲۹۔

والی ہے، لہذا اسے قبول نہیں کیا جائے گا اور یہ کل کے استثناء کی طرح ہے، اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ شراب یا خنزیر کے ثمن میں سے ایک ہزار ہیں تو مقر پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا [1]، اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار تھے اور میں نے اسے ادا کردیا ہے یا انہوں نے مجھے بری الذمہ کردیا ہے، یا میں نے اس میں سے پانچ سو ادا کردیا ہے تو تمام صورتوں میں وہ اقرار کا منکر کہلائے گا، کیونکہ وہ ایسی بات ہے جو سچ ہوسکتی ہے اور لفظی اعتبار سے اس میں کوئی تضاد بھی نہیں ہے، لہذا اس کا قول یمین کے ساتھ قبول کرنا واجب ہوگا اور یہی مذہب ہے، اور مقر پر کچھ بھی واجب اور لازم نہ ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بعض کا استثناء متصلاً ہو، لیکن اگر بعض کا استثناء منفصلاً ہو تو پھر یہ استثناء اقرار کو ساقط کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ سکوت کی وجہ سے حق ثابت ہوچکا ہے۔ جس کو استثناء وغیرہ ساقط نہیں کرسکتا۔ اور نصف سے زائد کا استثناء معتبر نہ ہوگا البتہ نصف کا استثناء درست ہوگا، اور نصف سے کم تو بلا اختلاف معتبر ہوگا، حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور یہی لغت عرب بھی ہے [2]۔

ز- اقرار کو اجل (وقت مقرر) سے مقید کرنا:

۴۹ - اگر کسی شخص نے اپنے ذمہ دوسرے کے دین کا اقرار کیا اور کہا کہ یہ مؤجل (ایک خاص وقت پر جس کی ادائیگی متعین ہو) ہے اور مقر لہ نے دین کی تو تصدیق کردی لیکن تاجیل (وقت مقرر پر ادائیگی) کی تکذیب کردی تو حنفیہ کے نزدیک وہ فوری لازم ہوجائے گا،

(۱) تکملہ یہ بات محسوس کرتی ہے کہ دونوں تعبیروں کے درمیان فرق کو صرف خواص ہی محسوس کرسکتے ہیں، عام لوگ اس فرق کو محسوس نہیں کرپائیں گے، لہذا دوسرے قول میں بھی اقرار درست نہیں ہوگا، اور دونوں صورتوں میں اقرار لازم ہوگا۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۱، الانصاف ۱۲/ ۱۹۰، ۱۹۱۔

یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے ذمہ مال کا اقرار کیا ہے، اور اپنے لئے ایسے حق کا دعویٰ کیا ہے جس کا مقر لہ نے انکار کردیا اور بات منکر کی یمین کے ساتھ قبول کی جاتی ہے[1]۔

مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مقر سے قسم لی جائے گی اور قسطوں میں دین کی ادائیگی یا ایک وقت مقرر میں اس کی ادائیگی کی بات قبول کرلی جائے گی۔ مقر کی قسم کے سلسلہ میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن احوط یہی ہے، اور اسی پر مصر کے متقدمین قضاۃ فیصلہ کیا کرتے تھے[2]، اور یہی مسلک شافعیہ اور حنابلہ دونوں کا ہے۔

ح - اقرار میں استدراک (غلطی کی تصحیح):

۵۰ - حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر استدراک مقدار میں ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

۱ - یا تو استدراک مقدار کی جنس میں ہوگا مثلاً کوئی کہے: فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں نہیں بلکہ دو ہزار درہم ہیں، اس سلسلہ میں جمہور کا قول یہ ہے کہ اس پر دو ہزار درہم لازم ہوں گے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس پر تین ہزار درہم لازم ہوں گے۔ یہ قول امام زفر کا ہے اور یہی قیاس کے مطابق ہے اور قول اول استحسان ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کا مطلب خبر دینا ہے اور مخبر عنہ کی مقدار یا صفت میں عموماً غلطی ہوتی ہے، لہذا استدراک قبول کیا جائے گا جب تک کہ وہ اس میں متہم نہ ہو، اس کے برخلاف استدراک اگر خلاف جنس میں ہو تو وہ قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جنس میں عموماً غلطی نہیں ہوتی ہے، اور قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مقر کا قول کہ میرے ذمہ فلاں کے ایک ہزار درہم ہیں، یہ ایک ہزار درہم کا اقرار ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس میں رجوع نہیں ہوا کرتا ہے اور استدراک درست ہے، تو یہ خلاف جنس کے استدراک کے مشابہ ہوا، اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ کو ایک طلاق ہے بلکہ دو طلاق، تو ایسی صورت میں تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

۲ - اور اگر استدراک اقرار شدہ چیز کے وصف میں ہے تو اس پر دونوں صفتوں میں جو بلند ہو وہ لازم ہوگی، اس لئے کہ وہ اس میں غیر متہم ہے، لیکن اگر استدراک ان دونوں صفتوں میں سے کمتر میں ہو تو وہ متہم ہوگا، تو زیادتی کی صورت میں وہ تلافی کرنے والا ہوگا اور نقصان میں رجوع کرنے والا ہوگا، لہذا اس کا استدراک درست ہوگا اور اس کا رجوع کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور اگر استدراک کو مقر لہ کی طرف منسوب کرے مثلاً یہ کہے کہ یہ ایک ہزار درہم فلاں کے ہیں، نہیں بلکہ فلاں کے ہیں، اور ان دونوں میں سے ہر ایک اس ایک ہزار کا دعویٰ کرے تو یہ ایک ہزار درہم اول کے ہوں گے، اس لئے کہ جب اس نے اس کے حق میں ایک ہزار درہم کا اقرار کیا تو اس کے حق میں وہ اقرار معتبر و درست ہوگیا، لہذا اس کا اس کے سپرد کرنا واجب ہوگیا اور اس کے بعد اس کا کہنا پہلے اقرار سے رجوع ہے، لہذا پہلے شخص کے حق میں معتبر نہ ہوگی، اور دوسرے کے حق میں بھی ایک ہزار درہم کا اقرار درست ہوگا، لیکن اگر پہلے شخص کو بغیر قضاء قاضی کے دے دیا ہے تو وہ دوسرے کی رقم کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے پہلے کو ادا کرکے دوسرے کے حق کو تلف کیا ہے۔

مذکورہ مسئلہ اس مسئلہ کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کہا: میں نے اس چیز کو فلاں سے غصب کیا نہیں بلکہ فلاں سے، تو پہلے شخص کو یہ غصب کیا ہوا مال حوالہ کرے گا، اور دوسرے کے حق میں اس مال کا ضامن ہوگا، خواہ پہلے کو قضاء قاضی کے ذریعہ دیا ہو یا بغیر قضاء قاضی

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۴۵۳، مجمع الانہر ۲/ ۲۹۴، تبیین الحقائق ۵/ ۸۔

(۲) التاج والإکلیل ۵/ ۲۲۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۰۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۹۸۔

کے، اس لئے کہ غصب وجوب ضمان کا سبب ہے، پس یہ اقرار وجوب ضمان کے سبب کے وجود کا اقرار ہوگا اور وہ قدرت کی صورت میں عین شی کولوٹانا ہے اور عدم قدرت کی صورت میں اس کی قیمت کا لوٹانا ہے اور وہ دوسرے مُقَرّ لہ کے لئے عین شی کے لوٹانے سے عاجز ہے، لہذا اس پر اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا [1]۔

صحت اقرار کے لئے قبول شرط نہیں:

۵۱- اقرار کوئی عقد نہیں ہے کہ اس کے الفاظ ایجاب وقبول سے مرکب ہوں، بلکہ وہ محض تصرف قولی ہے، اور صرف مُقِرّ کا اپنے ذمہ کسی شی کو لازم کرلینا ہے، اس لئے اقرار کے درست ہونے کے لئے قبول شرط نہیں ہے، لیکن اقرار رد کردینے کی وجہ سے رد ہوجائے گا، اور مُقَرّ لہ کی ملکیت بلا تصدیق وقبول کے ثابت ہوجائے گی، البتہ رد کردینے کی وجہ سے ملکیت باطل ہوجائے گی، چنانچہ موجود شخص کے لئے مُقِرّ کی طرف سے اقرار لازم ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اس کے رد کے قبل کسی دوسرے کے لئے اس کا اقرار درست نہ ہوگا، البتہ مُقَرّ لہ کی طرف سے اقرار لازم نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اس کا رد کرنا درست ہوگا، لیکن غائب شخص کے لئے جو اقرار ہوگا اگرچہ وہ اقرار درست ہوگا مگر وہ لازم نہ ہوگا بلکہ اس کا لزوم عدم رد پر موقوف ہوگا، اور لازم نہ ہونے کی وجہ سے مُقِرّ کے لئے دوسرے کے حق میں اقرار کرنا درست ہوگا، جس طرح کہ اقرار مُقَرّ لہ کے لئے لازم نہیں ہے، اسی وجہ سے اس کے لئے اقرار کا رد کرنا درست ہوتا ہے [2]، ہر وہ شخص جو دوسرے کے لئے ملکیت کا اقرار کرے اور وہ اس کو جھٹلا دے تو اس کا اقرار باطل ہوجائے گا، کیونکہ انسان کے لئے ایسی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے جس کا وہ خود معترف نہ ہو اور اس چیز کا اقرار جو کسی کے ذمہ واجب ہو وہ تبرعات میں سے نہیں ہے، اور مال کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں: پہلی رائے یہ ہے کہ مال کو مُقِرّ کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ پہلے سے اسی کے قبضہ میں تھا، جب اس کا اقرار باطل ہوگیا تو وہ مال اپنی سابقہ حالت پر باقی رہا، اور ایک قول یہ ہے کہ مال کو بیت المال کے سپرد کردیا جائے گا، اس لئے کہ اس مال کا کوئی مالک ثابت نہیں ہوسکا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس مال کو قبضہ میں لیا جائے گا اور اس کی حفاظت کی جائے گی تا آنکہ اس کا مالک آجائے، کیونکہ اس مال کا کوئی دعویدار نہیں ہے، البتہ ان دونوں میں سے کوئی اپنے قول سے رجوع کرلے اور اپنی تکذیب کردے تو مال اس کے حوالہ کردیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس مال کا دعویدار ہے اور اس میں اس کا کوئی فریق ثانی بھی نہیں ہے [1]۔

صورت کے اعتبار سے اقرار:

۵۲- چونکہ اقرار اخبار (خبر دینا) ہے جس میں صدق وکذب کا احتمال ہوتا ہے، اس لئے اس کے مدلول وضعی (حقیقی معنی) کا نہ پایا جانا ممکن ہے [2]، مطلب یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوسکتا ہے کہ مُقِرّ اپنے اقرار میں حقیقۃً جھوٹا ہو اور اس کا اثر اس پر لازمی طور پر مرتب ہورہا ہو، چنانچہ اگر کسی وارث نے دعوی کیا کہ اس کے مورث نے تلجئۃً (مجبوراً) اقرار کیا ہے تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مدعی (وارث) کو حق حاصل ہے کہ وہ مُقَرّ لہ کو قسم دلائے، اور اگر یہ دعوی کیا کہ مورث نے جھوٹا اقرار کیا ہے تو اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ تلجئہ والی صورت میں وارث مُقَرّ لہ کے خلاف اس

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۱۲، ۲۱۳، المغنی ۵/ ۲۱۷ طبع الریاض۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۵۰ ۴، المہذب ۱/ ۳۸۰ ۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۶۶، ۱۶۷، المہذب ۲/ ۳۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۴۸۔

کے عمل کا دعوی کر رہا ہے اور وہ باطن میں مُقِر کے ساتھ اس کا موافق ہونا (اور مُقِر مجبوراً ظاہر میں باطن کے خلاف اقرار کر رہا ہے) اسی وجہ سے مُقَر لہ کو قسم دلائی جائے گی لیکن اس کے برخلاف دوسری صورت جس میں کہ اقرار کے جھوٹا ہونے کا دعوی ہے قسم نہیں دلائی جائے گی[1] جیسا کہ ظاہر ہے۔

مواق نے اشہب اور ابن نافع سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے چچازاد بھائی سے کسی مکان میں رہنے کا سوال کرے اور وہ جواب میں کہے کہ یہ مکان میری بیوی کا ہے، پھر اس نے کہا کہ دوسرے کا ہے، پھر کہا کہ تیسرے کا ہے، اور اسی طرح کہتا رہے، اس کے بعد بیوی نے اس مکان کا مطالبہ کر لیا تو اس نے بیوی کو جواب دیا کہ میں نے اس سے یہ بات مکان نہ دینے کی غرض سے معذرت کے طور پر کہی تھی، تو اس طرح کے اقرار کی وجہ سے بیوی کو وہ مکان نہیں ملے گا[2]، اس لئے کہ اس کی اس طرح کی معذرت والی بات جو صورۃً اقرار معلوم ہو رہی ہے، اقرار میں شمار نہ ہوگی۔

شیخ منصور بہوتی حنبلی کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کو اندیشہ ہو کہ اس کا مال دوسرا شخص ظلماً لے لے گا تو اس کے لئے اس ظلم کو دور کرنے اور مال کو محفوظ رکھنے کے لئے صورۃً اقرار کرنا جائز ہے، مثلاً کسی موجود شخص کے لئے کسی نے اقرار کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے یا اس کا بھائی ہے یا اس پر اس کا اتنا دین ہے، اور وہ اپنے اقرار کی یوں تاویل کرے کہ بیٹا سے میری مراد اس کا چھوٹا ہونا ہے، اور بھائی سے مراد اسلامی بھائی ہے، تو اس طرح کے اقرار اور تاویل کی گنجائش ہے، البتہ احتیاط اس میں ہے کہ مُقَر لہ کے سامنے اس بات پر گواہ رکھے کہ اس نے بدرجہ مجبوری یہ اقرار کیا ہے، اور اس کی تفصیل و تعبیہ اسی طرح ہے، اسی بناپر فقہاء کہتے ہیں کہ اقرار کا اعتبار اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک کہ محض صورۃً اقرار ہو، حقیقۃً نہ ہو، شافعیہ کے قواعد مذکورہ تفصیلات کے خلاف نہیں ہیں[1]۔

(1) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۵۸۔
(2) التاج والاکلیل ۵/ ۲۲۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰ طبع مصطفی محمد التجاریہ۔

اقرار کے لئے وکیل بنانا:

۵۴ - اصل یہ ہے کہ ہر اس چیز میں وکیل بنانا جائز ہے جس میں نیابت قابل قبول ہو اور ان چیزوں میں اقرار بھی ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے، اقرار میں وکیل بنانا اس لئے جائز ہے کہ اخبار (کسی کے حق کی خبر دینا) دراصل مؤکل کی طرف سے ہوتا ہے، اور حکماً وکیل کی طرف سے، کیونکہ وکیل کا فعل مؤکل کا فعل ہوا کرتا ہے، گویا اقرار اس شخص سے صادر ہوتا ہے جس پر حق ہوتا ہے[2]، شافعیہ نے وضاحت کی ہے کہ وکیل بالتصرف کے اقرار کا جب مؤکل انکار کر دے تو وہ نافذ نہیں ہوگا[3]، اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل کو اقرار سپرد کر دیا گیا یا اس کو اس کا حق دیا گیا ہو تو یہ اقرار مؤکل کے لئے لازم ہوگا[4]، شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اقرار کے لئے وکیل بنانا جائز نہیں ہے، البتہ جو اقرار کا وکیل بنانے کی وجہ سے اپنے اوپر حق کے ثبوت کا اقرار کرنے والا ہو جائے گا[5]، جہاں تک "وکیل

(1) کشاف القناع ۶/ ۴۵۵، تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۵۹، ۳۶۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴۰، الاشباہ للسیوطی رص ۲۲۲، ۲۲۳۔
(2) الدر المختار ۴/ ۴۵۳، الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵، کشاف القناع ۶/ ۴۵۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵، ۶۵۔
(3) شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۲/ ۲۸۸۔
(4) الصاوی علی الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵۔
(5) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۔

بالخصومۃ'' کے اقرار کا تعلق ہے تو دین کے قبضہ میں اس کا اقرار قابل قبول نہ ہوگا الا یہ کہ اس کو اس اقرار کا حق دے دیا گیا ہو، یہ رائے شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ابن ابی لیلیٰ کی ہے، اس لئے کہ اقرار ایسا معنی ہے جو خصومت کو ختم کر دیتا ہے اور اس کے منافی ہے، لہٰذا وکیل اس کا مالک نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ خصومت کی اجازت اقرار کا تقاضا نہیں کرتی ہے، پس اگر وکیل کسی چیز کا اقرار کرے تو اس نے جو کچھ اقرار کیا ہے وہ مؤکل پر لازم نہیں ہوگا اور وکیل کی حیثیت محض ایک گواہ کی ہوگی، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ قصاص اور حدود کے علاوہ مسائل میں عدالت میں اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اقرار عدالت و غیر عدالت دونوں میں قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اقرار دعویٰ کا ایک جواب ہے، چنانچہ ''وکیل بالخصومۃ'' کا جس طرح انکار درست ہوتا ہے اسی طرح اقرار بھی درست ہوگا لیکن حنفیہ اس پر متفق ہیں کہ جب مؤکل عقد وکالت میں یہ وضاحت کر دے کہ وکیل کو اقرار کا حق حاصل نہیں تو ظاہر الروایہ کے مطابق وکیل کو حق اقرار حاصل نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ قاضی کے پاس اقرار کرے تو اس کا اقرار درست نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے وہ وکالت سے خارج ہو جائے گا۔

اسی طرح حنفیہ نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ ''توکیل بالاقرار'' درست ہے، اور مؤکل محض وکیل بنانے کی وجہ سے اقرار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے[1]، علامہ ابن عابدینؒ نے طوریؒ سے نقل کیا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ کوئی ''وکیل بالخصومۃ'' بنائے اور یوں کہے کہ تم مخاصمت کرو اور جب تم میرے ذمہ کسی بوجھ کے آنے یا مجھے عار لاحق ہونے کا اندیشہ محسوس کرو تو تم

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹۷، المغنی ۵/ ۹۹، ۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۳۔

جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کا اقرار کرلو، اس صورت میں مؤکل کے خلاف اس کا اقرار درست ہوگا، جیسا کہ فتاویٰ بزازیہ میں مذکور ہے۔ اور ابن عابدین کہتے ہیں کہ اس تفصیل سے محض ''توکیل'' سے اقرار نہ ہونے کی وجہ ظاہر ہو جاتی ہے[1]۔

اقرار پر شبہ کا اثر:

۵۴- شبہ لغت میں التباس کو کہتے ہیں: **"شبه عليه الأمر"** معاملہ اس طرح خلط ہو گیا کہ دوسرے کے لئے مشتبہ ہو گیا[2]، فقہاء نے شبہ کی تعریف یوں کی ہے: شبہ کہتے ہیں ایسی چیز کو جو ثابت کے مشابہ ہو حالانکہ وہ ثابت نہ ہو[3]، اس تعریف کے اعتبار سے شبہ کا اثر اثبات پر پڑتا ہے اور اثبات ہی میں سے اقرار ہے، پس اگر اقرار التباس یا تاویل کا محتمل ہو یا غموض وخفا میں سے کسی چیز کے مشابہ ہو تو اس میں شبہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جس چیز کا اقرار کیا جائے وہ یا تو حقوق اللہ میں سے ہوگی یا حقوق العباد میں سے، اور حقوق العباد شبہ کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں مگر حقوق اللہ شبہ سے ثابت نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ بعض حقوق اللہ شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، مثلاً زنا، چوری اور شراب پینا، اور بعض حقوق اللہ شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں، مثلاً زکاۃ اور کفارہ، اس مسئلہ کی تفصیل اپنی جگہوں میں آئے گی[4] (حق اور شبہ کی اصطلاح دیکھی جائے)۔

۵۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کوئی گونگا اگر اشارے سے اقرار کرے اور اقرار مبہم نہ ہو تو اس اقرار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اس

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۳، المغنی ۵/ ۹۹، ۱۰۰، نہایۃ المحتاج مع حاشیہ ۵/ ۳۵۔

(۲) لسان العرب والمصباح مادہ (شبہ)۔

(۳) البدائع ۷/ ۶۱۔

(۴) المہذب ۲/ ۲۴۴، نیز دیکھئے مختلف کتب فقہ میں باب الحدود۔

لئے کہ اس میں شبہ پایا جاتا ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ جس گونگے کا اشارہ سمجھ میں نہ آئے تو اس کا اقرار نہیں مانا جائے گا۔ قاضی کہتے ہیں کہ اگر اشارہ سمجھ میں آئے تو اس پر حد جاری کی جائے گی، یہی قول امام شافعی، مالکیہ میں سے ابن القاسم، نیز ابوثور اور ابن المنذر کا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جس کا اقرار زنا کے علاوہ چیزوں میں صحیح ہو تو اس کا اقرار زنا کے متعلق بھی ناطق کی طرح صحیح ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے اصحاب کی رائے ہے کہ حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اشارہ میں احتمال ہے اس چیز کا بھی جو اس سے سمجھی گئی اور دوسری چیز کا بھی، لہذا یہ شبہ ہے اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور خرقی کے کلام سے بھی یہی احتمال ظاہر ہوتا ہے[1]۔

۵۶- اس سے قبل بچہ، مجنون، نشہ میں مبتلا شخص اور مکرہ کے اقرار اور باب اقرار میں اس کے اثرات کی بحث گذر چکی ہے، جیسے کہ مُقَرّ لہٗ کا اقرار شدہ چیز میں مُقِر کی تکذیب کر دینا یا مُقِر کا کذب ظاہر ہو جانا مثلاً کسی نے زنا کا اقرار کیا، پھر ظاہر ہوا کہ وہ مجبوب (مقطوع الذکر) ہے، تو یہ حد جاری ہونے سے مانع ہے، کیونکہ اقرار کا جھوٹا ہونا یقینی ہے[2]۔

اگر کسی شخص نے کسی چیز کا اقرار کیا اور مُقَرّ لہٗ نے اس کی تکذیب کر دی اور مُقَرّ لہٗ تکذیب کا اہل تھا، تو یہ اقرار درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ منکر ہے اور بات منکر (مُقَرّ لہٗ) کی مانی جائے گی، جیسے کہ وہ (مقر) کفالت کی وجہ سے لازم آنے والے دَین کا اقرار کرے[3]۔ شیرازی کہتے ہیں: اگر کسی نے دوسرے کے لئے مال کا اقرار کیا جو اسی کے قبضہ میں ہے، اور مُقَرّ لہٗ نے اس کی تکذیب کر دی تو اقرار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے رد کر دیا ہے، اور مال کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ مال اس سے لے لیا جائے گا اور اس کی حفاظت کی جائے گی، کیونکہ وہ اس مال کا دعویدار نہیں ہے، اور مُقَرّ لہٗ بھی اس کا دعوی نہیں کر رہا ہے، لہذا امام پر اس مال کی حفاظت ضائع ہونے والے مال کی طرح واجب ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ مال اس سے نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اس کی ملکیت کی وجہ سے وہ اس پر قابض ہے اور جب مُقَرّ لہٗ نے اس مال کو لوٹا دیا تو وہ اس کی ملک میں رہ گیا[1]۔

اور المغنی میں ہے: اگر کسی نے کسی عورت سے زنا کا اقرار کیا اور عورت نے اس کی تکذیب کر دی تو مُقِر پر حد جاری کی جائے گی، لیکن عورت پر نہیں، اور امام شافعی اسی کے قائل ہیں، کیونکہ عورت کے حق میں زنا کے اثبات کا مکمل نہ ہونا مرد کے اقرار کو باطل نہیں کرے گا۔ جیسا کہ اگر عورت خاموش رہتی تو مرد کا اقرار باطل نہ ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مرد پر حد جاری نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ہم نے عورت کے انکار کی تصدیق کر دی تو اس کی وجہ سے مُقِر کے کذب کا حکم بھی ہو گیا[2]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مُقَرّ لہٗ کی تکذیب کی وجہ سے اقرار کے بطلان کے لئے تکذیب کا مسلسل برقرار رہنا ضروری ہے، اس طرح کہ جب مُقَرّ لہٗ اپنی تکذیب سے رجوع کر لے اور اقرار کی تصدیق کر دے تو اقرار درست اور لازم ہوگا، جب تک کہ مُقِر رجوع

---

(۱) المغنی ۸؍۱۹۵، ۱۹۶، الہدایہ مع الفتح ۴؍۱۱۷، المبسوط ۹؍۹۸۔

(۲) البحر الرائق ۵؍۷، المبسوط ۹؍۹۸، الطرق الحکمیہ رص ۸۵، ۸۳، المہذب ۲؍۳۴۷۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳؍۵۵۵۔

(۱) المہذب ۲؍۳۴۷، نہایۃ المحتاج ۵؍۷۵، روض الطالب من اسنی المطالب ۲؍۲۹۳۔

(۲) المغنی ۸؍۲۲۳۔

نہ کرلے [1]۔

مذکورہ تمام احکام اقرار میں شبہ پیدا کرتے ہیں، پس اگر اقرار میں شبہ پایا جائے یا کوئی شئی معارض پائی جائے تو اس کو حتی الامکان نہ ماننا اقرار سے زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ انسان بری الذمہ ہو اور اس اصل سے عدول اسی وقت ہو سکتا ہے جب ثابت شدہ یقینی دلیل ہو اور اس کا کوئی معارض یا کوئی کمزور کرنے والی چیز نہ پائی جائے [2]۔

اقرار پر طویل مدت گزر جانے کی وجہ سے حقوق اللہ میں شبہ:

۵۷ - الہدایہ اور فتح القدیر میں ہے: تقادم (طویل مدت کا گذر جانا) امام محمدؒ کے نزدیک اقرار کو باطل نہیں کرتا ہے، جیسا کہ حد زنا میں تقادم اقرار زنا کو بالاتفاق باطل نہیں کرتا، ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے نقل اور میں نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں زانی پر حد قائم کروں گا اگرچہ وہ چالیس سال کے بعد آئے، البتہ شیخین کے نزدیک شارب خمر پر حد قائم نہیں کی جائے گی الا یہ کہ وہ شرب خمر کا اقرار شراب کی بو کی موجودگی میں کرے [3]، پس امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تقادم شرب خمر کے اقرار پر مؤثر ہوگا اور حد ساقط ہوجائے گی۔

الہدایہ، فتح القدیر اور البحر الرائق میں مذکور ہے کہ تقادم حقوق اللہ میں سوائے حد قذف کے شہادت پر مؤثر ہوگا، حد قذف میں تقادم اس لئے مؤثر نہیں ہوگا کہ اس میں بندہ کا حق بھی ہے اور اس میں بندے سے ذلت و رسوائی دور کی جاتی ہے، برخلاف اقرار کے، کہ اس میں

(۱) الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۳/ ۱۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۸۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۹، الطرق الحکمیہ رص ۸۲، ۸۳۔

(۳) الہدایہ والفتح ۴/ ۱۸۱،۱۷۹، المغنی ۸/ ۳۰۹۔

تقادم مؤثر نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرب خمر کی حد کے علاوہ میں تقادم کے باوجود مقر کے اقرار کی وجہ سے حد جاری کی جائے گی، کیونکہ شرب خمر میں تقادم اقرار کو باطل کرتا ہے۔ امام محمد کا اس میں اختلاف ہے۔

۵۸ - لیکن حقوق العباد میں تقادم مؤثر نہیں ہوگا، نہ حقوق العباد کے اقرار میں اور نہ اس پر شہادت میں [1]، ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر قدیم زنا کا اقرار کرے تو حد واجب ہوگی۔ اور حد زنا والی آیت [2] کے عموم کی وجہ سے حنابلہ، مالکیہ، امام اوزاعی، امام ثوری، امام اسحاق اور امام ابو ثور اسی رائے کے قائل ہیں، اس لئے بھی کہ حد ایک حق ہے جو فوری ثابت ہوتا ہے، پس وہ بینہ و دلیل کی وجہ سے طویل زمانہ کے بعد بھی تمام حقوق کی طرح ثابت ہوگا، امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں قدیم زنا پر کوئی دلیل قبول نہیں کروں گا، بلکہ زنا کے اقرار کی وجہ سے اس پر حد جاری کروں گا، یہی قول ابن حامد کا ہے، امام ابن ابی موسیٰ نے ذکر کیا ہے کہ یہی مسلک امام احمد کا بھی ہے [3]۔

اقرار سے رجوع:

۵۹ - رجوع کبھی صراحۃً ہوتا ہے مثلاً کوئی کہے کہ میں نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا میرا اقرار جھوٹا تھا، یا رجوع کبھی دلالۃً ہوتا ہے، جیسے حد جاری کرنے کے وقت مقر بھاگ جائے، اس لئے کہ فرار رجوع کی دلیل ہے، پس اگر اقرار ایسے حقوق اللہ کا ہو جو شبہ کی وجہ سے

(۱) الفتح ۴/ ۱۶۳، البحر الرائق ۵/ ۲۱، ۲۲۔

(۲) یعنی اللہ تعالیٰ کا قول: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ....." (سورۂ نور ر ۲)۔

(۳) المغنی ۸/ ۲۰۷۔

ساقط ہوجاتے ہیں، جیسے زنا تو ایسی صورت میں جمہور فقہاء حنفیہ کی رائے اور مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ رجوع معتبر ہوگا، اور حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ احتمال ہے کہ وہ رجوع (انکار) میں سچا ہو اور اس کا بھی احتمال ہے کہ وہ اس میں جھوٹا ہو، اگر وہ انکار میں صادق ہے تو اقرار میں جھوٹا ہوگا، اور اگر انکار میں جھوٹا ہے تو اقرار میں صادق ہوگا، پس یہ ثبوت حد میں شبہ پیدا کررہا ہے، اور یہ مسلم ہے کہ شبہات کی وجہ سے حدود جاری نہیں ہوتیں۔ روایت ہے کہ حضرت ماعز اسلمی نے جب حضور ﷺ کے سامنے زنا کا اقرار کیا تو آپ نے انہیں رجوع کی تلقین کی[1]، اگر رجوع سے سقوط کا احتمال نہ ہوتا تو پھر تلقین کی ضرورت نہ ہوتی، خواہ مقر قضاء قاضی سے پہلے رجوع کرے یا بعد میں رجوع کرے، یا حد کے ابتداء سے پہلے رجوع کرے یا بعد میں[2]، مقر کا قولی، فعلی دونوں طرح کا رجوع برابر ہے، فعلی رجوع یہ ہے کہ مقر حد جاری ہونے کے وقت بھاگ جائے۔ اور اقرار کا انکار بھی رجوع ہے، لہذا اگر کوئی شخص قاضی شریعت کے نزدیک چار مرتبہ زنا کا اقرار کرے اور قاضی اسے سنگسار کئے جانے کا حکم بھی دے دے پھر مقر کہے: میں نے کسی چیز کا اقرار نہیں کیا تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی[3]، اس لئے کہ حد قائم کرنے کے لئے شرط ہے کہ اقرار حد مکمل ہونے تک باقی رہے پس اگر مقر اپنے اقرار سے رجوع کرلیتا ہے یا بھاگ جاتا ہے تو اس پر حد روک دی جائے گی۔ حضرت عطاءؒ، یحییٰؒ، ابن عمرؓ، امام زہریؒ، حمادؒ، امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، امام اسحاقؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ اسی کے قائل ہیں[1]۔ حضرت حسن، سعید بن جبیر اور ابن ابی لیلی کہتے ہیں کہ مقر پر حد جاری کی جائے گی اور اسے ترک نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ماعز اسلمی کے بھاگنے کے باوجود لوگوں نے ان کو قتل کر دیا اور ان کو نہیں چھوڑا، اگر ان کا رجوع قبول کیا جاتا تو لوگوں پر قتل کی وجہ سے دیت لازم ہوتی، اور اس لئے بھی کہ حد ایک ایسا حق ہے جو خود اس کے اقرار کی وجہ سے واجب ہوگا، لہذا دیگر تمام حقوق کی طرح اس کا رجوع مقبول نہ ہوگا۔ امام اوزاعیؒ سے منقول ہے کہ اگر مقر رجوع کرلے تو اپنی ذات پر افتراء کی وجہ سے اس پر حد جاری کی جائے گی۔ اگر مقر شراب نوشی یا چوری سے رجوع کرے تو اس کو سزا دی جائے گی لیکن حد جاری نہ ہوگی[2]۔ شیرازی نے ابوثور سے نقل کیا ہے کہ مقر کا رجوع قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حد ایک ایسا حق ہے جو اقرار سے ثابت ہوچکا ہے، لہذا یہ حد رجوع سے ساقط نہ ہوگی جیسا کہ قصاص اور حد قذف ساقط نہیں ہوتی[3]۔

جمہور فقہاء جو رجوع کو معتبر مانتے ہیں علامہ ابن قدامہؒ ان کی جانب سے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت ماعز اسلمیؓ بھاگ گئے تھے اور یہ واقعہ نبی کریم ﷺ کے سامنے بیان کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه"[4] (تم نے انہیں کیوں نہیں چھوڑ دیا، وہ توبہ کرتا تو اللہ تعالی اس کی توبہ قبول کرلیتا)۔

---

(۱) حدیث: "والمروي أن ماعزا" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۶۱، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹، المہذب ۲/ ۳۴۶، شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۲، حاشیۃ القلیوبی علی منہاج الطالبین ۴/ ۵، المغنی ۵/ ۱۶۳۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۸۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۹۵، البدائع ۷/ ۶۱، البحر الرائق ۵/ ۸، ۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸، ۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۰، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۱، ۱۸۲۔

(۲) المغنی ۸/ ۱۹۷۔

(۳) المہذب ۲/ ۳۴۶۔

(۴) حضرت ماعزؓ کے سنگسار کئے جانے سے متعلق حدیث: (هلا تركتموه يتوب ---) کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۷۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی

اس حدیث میں مُقر کے رجوع کو قبول کرنے کی سب سے واضح دلیل ہے اور اس لئے بھی کہ اقرار حد کی دو دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے، لہذا مُقر کے رجوع کر لینے کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی، جس طرح حد جاری ہونے سے پہلے گواہان رجوع کر لیں تو حد ساقط ہو جائے گی، حضرت ماعز اسلمیؓ کے بھاگنے کے باوجود قتل کرنے والوں پر ضمان اس لئے واجب نہیں ہوا کہ ان کا رجوع صراحۃً نہیں تھا، البتہ اگر مُقر صراحۃً رجوع کر لے مثلاً یہ کہے کہ میرا اقرار جھوٹا تھا، یا میں اپنے اقرار سے رجوع کرتا ہوں یا میں نے ایسا نہیں کیا جس کا میں نے اقرار کیا ہے تو حد ترک کرنا واجب ہوگا، پس اگر اس کے بعد بھی کوئی قاتل اس کو قتل کر دے تو اس کا ضمان قاتل پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا اقرار رجوع کر لینے کی وجہ سے زائل ہو گیا گویا اس نے اقرار ہی نہیں کیا، اور قاتل پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ صحت رجوع میں اختلاف ہے تو اس میں شبہ پیدا ہو گیا[1]۔

امام مالکؒ اپنی ایک غیر مشہور روایت کے مطابق یہ قید لگاتے ہیں کہ ایسے حقوق اللہ میں جو شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں ان میں مُقر کا رجوع اس وقت قبول ہوگا جب کہ رجوع شبہ پائے جانے کی وجہ سے ہو، لیکن اگر مُقر بغیر شبہ کے اقرار سے رجوع کرے تو اس کا رجوع معتبر نہ ہوگا، اشہبؒ نے یہ صراحت کی ہے کہ یہ قابل عذر نہیں سمجھا جائے گا الا یہ کہ شبہ کی وجہ سے رجوع کیا ہو، امام مالکؒ سے بھی یہی روایت ہے، ابن الماجشونؒ بھی اسی کے قائل ہیں[2]۔

اصح روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ رجوع کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، الا یہ کہ رجوع صریح ہو، نفاذ حد کے وقت بھاگ جانے کو وہ رجوع نہیں مانتے ہیں، چنانچہ اگر مُقر نے کہا کہ مجھے چھوڑ دو یا مجھ پر حد جاری نہ کرو، یا حد جاری کرنے سے پہلے یا حد جاری کرنے کے دوران بھاگ جائے تو اصح روایت کے مطابق یہ رجوع نہیں کہلائے گا، کیونکہ اس نے رجوع کی صراحت نہیں کی ہے، البتہ اسی وقت اس کو چھوڑ دینا واجب ہوگا، پھر اگر وہ صراحت کر دے تو ٹھیک ہے ورنہ اس پر حد جاری کی جائے گی۔ اور اگر اس کو نہ بھی چھوڑا جائے تو قتل کرنے والے تاوان نہیں دیں گے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعز اسلمی والے واقعہ میں قتل کرنے والوں پر کوئی تاوان واجب نہیں کیا۔

۶۰ - وہ اقرار جنہوں نے ایسے حقوق العباد یا حقوق اللہ کا اقرار کیا جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں جیسے قصاص، حد قذف اور زکاۃ و کفارات اگر ان میں اقرار کے بعد رجوع کر لیا تو بلا اختلاف ان کا رجوع قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ حق ایسا حق ہے جو غیر کے لئے ثابت ہو چکا ہے، لہذا بغیر رضامندی کے وہ اسے ساقط نہیں کر سکتا، اس لئے کہ حق العباد ثابت ہو جانے کے بعد رجوع کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اس لئے بھی کہ حقوق العباد کی بنیاد حق کے حصول کے لئے نزاع پر ہے اور جب تک بندہ کا حق ثابت رہے گا اس کا اسقاط بغیر رضامندی کے نہیں ہو سکتا ہے[1]۔

علامہ قرافی نے وہ اقرار جو قابل رجوع ہے اور وہ اقرار جو قابل رجوع نہیں ہے، دونوں کی وضاحت کی ہے کہ اقرار میں اصل یہ ہے کہ نیک انسان اور فاسق و فاجر دونوں کے لئے وہ لازم ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ وہ طبیعت و فطرت کے خلاف ہے، اور رجوع کے عدم جواز کا اصل ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز میں عذر عادی نہیں ہے اس سے

= ہے اس کی سند حسن ہے۔

(۱) المغنی ۸ / ۱۹۸، البدائع ۷ / ۶۱، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴ / ۳۱۸ - ۳۱۹۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۳۱۸ - ۳۱۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵ / ۱۱۰ - ۱۱۱، قلیوبی مع شرح المحلی ۳ / ۱۸۱، ۱۸۲۔

رجوع جائز نہیں ہے، اور رجوع کے جواز کا ضابطہ یہ ہے کہ جس میں عذر عادی ہو اس سے رجوع جائز ہے[1]۔ پس اگر کسی وارث نے ورثاء کے لئے یہ اقرار کیا کہ اس کے والد نے جو کچھ چھوڑا ہے وہ ورثاء کے درمیان شرعی قانون کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، پھر کچھ گواہان آئے اور انہوں نے بتایا کہ اس کے والد نے ان کو گواہ بنایا کہ انہوں نے اس مکان کو اس کے بچپن میں اس کو ہبہ کردیا ہے اور اس کے لئے اس پر قبضہ کیا ہے، لہذا اگر مقر گواہوں کے خبر دینے کی وجہ سے معذرت کرتے ہوئے اپنے اقرار سے رجوع کرے کہ وہ اس کو نہیں جانتا تھا، تو اس کا دعوی اور عذر سنا جائے گا اور وہ اپنا گواہ پیش کرے گا، اور اس کا سابقہ اقرار بینہ کی تکذیب نہیں کرے گا۔ اور نہ ہی اس کو معیوب بنائے گا اور اس کا رجوع قبول کرلیا جائے گا۔

اور جب مقر نے کہا کہ فلاں کے ایک ہزار درہم میرے ذمہ ہیں، اگر وہ قسم کھالے اور مقر لہ نے قسم بھی کھائی، پھر مقر نے رجوع کرلیا اور کہا کہ میں یہ نہیں سمجھ رہا تھا کہ وہ قسم کھالے گا تو مقر پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ عرف یہ ہے کہ اس قسم کی شرط کا تقاضا یہ ہے کہ اقرار شدہ چیز کے لازم ہونے کا یقین نہ کیا جائے اور یہ بھی عرف ہے کہ یہ اقرار نہیں ہے[2]، ابن جزیؒ فرماتے ہیں: اگر کسی نے کسی حق العباد کا اقرار کیا تو مقر کا رجوع اس کے لئے مفید نہ ہوگا، اور اگر اللہ کے کسی حق کا اقرار کیا جیسے زنا اور شرب خمر تو اگر شبہ کی طرف رجوع کیا تو یہ رجوع قابل قبول ہوگا، اور اگر بلا شبہ کے رجوع کیا تو اس میں دو قول ہیں: ۱- امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق وہ رجوع قابل قبول ہوگا، ۲- امام حسن بصریؒ کے قول کے مطابق وہ رجوع قابل قبول نہ ہوگا[1]۔

کیا اقرار سبب ملک ہوسکتا ہے؟

۶۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے لئے مال کا اقرار کیا اور مقر لہ کو معلوم ہے کہ وہ اپنے اقرار میں جھوٹا ہے تو اس کے لئے زبردستی مال لینا دیانۃً جائز نہیں ہے إلا یہ کہ وہ خوش دلی سے سپرد کردے، ایسی صورت میں بطور ہبہ یہ ابتدائی تملیک ہوگی۔ علامہ ابن عابدینؒ نے ابن الفضل سے نقل کیا ہے کہ اقرار تملیک کا سبب نہیں بن سکتا۔ ہدایہ اور اس کی شروحات میں ہے کہ مقر لہ جب تصدیق کردے پھر اس کو رد کردے تو رد کرنا درست نہیں ہے، اس کا حکم اقرار شدہ چیز کا مقر پر لازم ہونا ہے، اس کا عمل یہ ہے کہ جس چیز کی خبر دی جائے اس کو غیر کے لئے ظاہر کرنا ہے، نہ کہ اس کا عمل ابتداءً مالک بنانا ہے، مذکورہ بنیادی مسئلہ پر یہ مسائل دلالت کرتے ہیں:

الف- اگر کسی نے کسی متعین شی کا اقرار کیا جس کا وہ مالک نہیں ہے تب بھی اقرار درست ہے، یہاں تک کہ اگر مقر نے کسی دن بھی اس شی پر ملکیت حاصل کرلی تو حکم دیا جائے گا کہ اس شی کو مقر لہ کے حوالہ کردے، اور اگر اقرار ابتدائی تملیک ہوتا تو یہ درست نہ ہوتا، اس لئے کہ آدمی جس چیز کا مالک نہ ہو اس کی طرف سے اس کی تملیک درست نہیں ہے، اقرار کے درست ہونے کے سلسلے میں شافعیہ نے حنفیہ کی موافقت کی ہے لیکن ہم نے شافعیہ کی تحریروں میں یہ نہیں پایا کہ مقر جب اقرار کردہ معین شی کا مالک ہوجائے تو اس کو مقر لہ کے سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا، اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی اس مسئلہ کا کوئی تذکرہ نہیں دیکھا۔

ب- اگر کسی نے کسی مسلمان کے لئے شراب کا اقرار کیا تو اقرار

(۱) البدائع ۷/ ۲۲۳، ۲۲۳، البحر الرائق ۵/ ۸، المہذب ۲/ ۳۴۶، المغنی ۵/ ۱۴۳، ۸/ ۱۹۷۔

(۲) الفروق ۴/ ۳۸، مواہب الجلیل للحطاب ۵/ ۲۲۳۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۰۸۔

درست ہوگا اور اسے مسلمان کے حوالہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر اقرار ابتداءً تملیک ہوتا تو یہ درست نہ ہوتا، لیکن مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ شراب کا اقرار درست نہیں ہے۔ شافعیہ نے شراب محترم اور غیر محترم کے درمیان فرق کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر شراب محترم ہو تو اس کا اقرار درست ہے (محترم سے مراد جس میں کسی متعین شخص کی ملکیت ثابت ہو)۔

ج- کوئی مریض جو مرض الموت میں ہو اور اس پر کوئی دین بھی نہ ہو اگر کسی اجنبی شخص کے لئے اپنے تمام مال کا اقرار کرے تو اس کا اقرار درست ہوگا اور ورثاء کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، اور اگر ابتدائی تملیک ہو تو ورثاء کی اجازت نہ ہونے کی صورت میں صرف تہائی مال میں اس کا نفاذ ہوگا۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے، حنابلہ کے یہاں اس کے علاوہ دو قول اور ہیں، ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً صحیح نہیں ہے، دوسرا یہ ہے کہ صرف تہائی مال میں درست ہے۔

د- عبد ماذون (وہ غلام جس کو آقا نے اپنے مال میں تصرف کی اجازت دے دی ہو) نے جب اپنے زیر قبضہ کسی متعین شئ کا اقرار کسی شخص کے لئے کیا تو اس کا اقرار درست ہوگا، اور اگر اقرار ابتداءً ملک کا سبب ہوتا تو وہ عبد کی جانب سے تبرع ہوتا اور یہ کثیر میں جائز نہیں ہوتا(۱)۔

جمہور فقہاء اسی کے مثل فرماتے ہیں کہ قلیل وکثیر کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں۔

نسب کا اقرار:

۶۴- ورثاء میں سے اگر کوئی وارث میراث میں کسی تیسرے وارث کی شرکت کا اقرار کرے تو اس اقرار سے بالاجماع نسب ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ نسب میں تجزی نہیں ہوتی، اس لئے یہ ممکن نہیں کہ مُقِر کے حق میں نسب ثابت ہو اور منکر کے حق میں نہ ہو، اور نہ ہی دونوں یعنی مُقِر ومنکر کے حق میں ثابت ہوسکتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک منکر ہے اور کوئی ایسی شہادت بھی نہیں پائی جاتی ہے جس سے نسب ثابت ہو لیکن وہ میراث میں مُقِر کے ساتھ شریک ہوگا جیسا کہ اکثر اہل علم کا خیال ہے، اس لئے کہ اس نے مال کے ایسے سبب کا اقرار کیا ہے، جس کے باطل ہونے کا حکم نہیں لگایا گیا ہے، لہذا اس پر مال لازم ہوگا، جیسے کہ یہ حکم اس وقت ہوتا ہے جب کہ آدمی کسی خرید فروخت کا اقرار کرے یا دَین کا، اور دوسرا اس کا انکار کرے اور اسے میراث کا وہ زائد مال بھی ملے گا جو مُقِر کے قبضہ میں ہوگا، یہی رائے ابن ابی لیلیٰ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، حسن بن صالحؒ، شریکؒ، یحییٰ بن آدمؒ، اسحاقؒ، ابوعبیدؒ اور ابو ثورؒ کی ہے، مُقِر کے حصہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور مُقِر کے قبضہ میں جو مال ہوگا مُقَرّ لہ صرف ایک تہائی کا مستحق ہوگا (جو جمیع مال کا ایک سدس (چھٹا حصہ) ہوگا)، جیسا کہ اگر بینہ اور دلیل سے نسب ثابت ہوجاتا، اس لئے کہ یہاں اقرار ایک ایسے حق کا ہے جو مُقِر اور اس کے بھائی کے حصہ سے متعلق ہے، لہذا مُقِر پر اس سے زیادہ لازم نہیں ہوگا جو اس کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ وصیت کا اقرار یا دو شریکوں میں سے ایک کا مشترک مال کے بارے میں اقرار۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب دو شخص ہوں اور ان میں سے ایک نے کسی کے حق میں اپنے بھائی ہونے کا اقرار کیا تو مُقِر پر لازم ہوگا کہ جو مال اس کے قبضہ میں ہے اس کا آدھا اس کو دے دے، اور اگر بہن ہونے کا اقرار کیا تو اس پر لازم ہوگا کہ اپنے قبضہ میں موجود مال کا ایک تہائی اس کو دے دے، اس لئے کہ اس نے ترکہ میں سے وہ مال لیا ہے جس کا وہ مستحق نہیں تھا گویا وہ غاصب ہوگیا، لہذا بقیہ مال دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، اور اس لئے کہ

---

(۱) الہدایہ والفتح والعنایہ ۶/ ۲۸۰، ۲۸۱، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۹۷، ۴۰۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۹، ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۵، المغنی ۵/ ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳۔

میراث کا جس طرح جمیع مال سے تعلق ہوتا ہے اسی طرح بقیہ مال سے بھی تعلق ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی شخص مال متروک کے بعض حصہ کا مالک ہوا یا بعض کو غصب کیا تو حق بقیہ مال سے متعلق ہوگا۔ اور وہ مال جو منکر کے قبضہ میں ہو وہ مال مغصوب کی طرح ہے، لہذا باقی مال کو دونوں برابر تقسیم کریں گے جیسا کہ اگر اس کو کوئی اجنبی آدمی غصب کرتا تو یہی حکم ہوتا۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ مُقَرّ لہ میراث میں مُقِر کے ساتھ قضاءً شریک نہ ہوگا، ابن سیرین سے بھی یہی منقول ہے، ابراہیم (نخعی) کہتے ہیں کہ جب تک تمام ورثاء اقرار نہ کرلیں اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ جب اس کا نسب ہی ثابت نہ ہوتو وہ وارث بھی نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر مُقِر کسی ایسے شخص کے نسب کا اقرار کرے جس کا نسب معروف ہوتو وہ وارث نہیں ہوتا ہے[1]۔ جب مُقِر فیما بینہ وبین اللہ (دیانۃ) صادق ہوتو کیا مُقِر پر یہ لازم آئے گا کہ وہ مُقَرّ لہ کو اس کا حق وحصہ دے دے، شافعیہ کی اس میں دو رائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ دیانۃً حصہ دینا لازم ہوگا، اور یہی قول اصح ہے، لازم ہونے کی صورت میں پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ مُقَرّ لہ کو نصف مال ملے گا یا ثلث (ایک تہائی)؟ اس شق میں بھی دو رائیں ہیں[2]۔

اگر تمام ورثاء اس کے نسب کا اقرار کرلیں جو میراث میں شریک ہیں تو اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، خواہ وارث ایک ہو یا پوری جماعت، مرد ہو یا عورت، امام شافعی اسی کے قائل ہیں، نیز امام ابو یوسفؒ اسی کے قائل ہیں اور انہوں نے امام ابو حنیفہؒ سے یہی قول نقل کیا ہے، کیونکہ وارث میت کے مال متروک اور اس کے دین میں میت کے قائم مقام ہوا کرتا ہے، اسی طرح نسب میں بھی وارث میت کے قائم مقام ہوگا، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور عبد بن زمعہؓ دونوں کے درمیان زمعہ کی باندی کے بچہ کے بارے میں اختلاف ہوا، حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ میرے بھائی عتبہ نے مجھے وصیت کی تھی کہ جب مکہ آؤں تو میں زمعہ کی باندی کے بچہ کو دیکھوں اور اس کو اپنے قبضہ میں کرلوں، کیونکہ وہ اس کا بیٹا ہے، اس پر عبد بن زمعہ نے کہا کہ وہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی باندی کا لڑکا ہے جو میرے باپ کے فراش میں پیدا ہوا ہے، اس تنازعہ میں رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ دیا: "هو لك يا عبد بن زمعة" (اے عبد بن زمعہ یہ بچہ تمہیں ملے گا)[1]، اور اس لئے بھی کہ نسب ایسا حق ہے کہ جو اقرار سے ثابت ہوتا ہے، اس میں عدد کا اعتبار نہیں ہوگا، نیز یہ ایسا قول ہے جس میں عدل کا اعتبار نہیں ہے تو اس میں عدد کا اعتبار بھی نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ سے مشہور روایت یہ منقول ہے کہ نسب کا اثبات دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کے اقرار سے ثابت ہو گا، امام مالک فرماتے ہیں کہ نسب کا اثبات دو افراد کے اقرار سے ہوگا، اس لئے کہ اس میں نسب کو دوسرے پر ڈالا جاتا ہے، لہذا شہادت کی طرح اس میں بھی عدد کا اعتبار کیا جائے گا[2]۔

اقرار نسب کی شرطیں:

۶۳ - مُقِر کا اپنے خلاف اقرار نسب کے درست ہونے کے لئے کچھ شرائط ہیں:

---

(۱) المغنی ۵/ ۱۹۷، ۱۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۶۶۳، الهدایہ والفتح والعنایہ ۶/ ۱۳، ۱۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۵، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰، ۵۴۲، المهذب ۲/ ۳۵۲، ۳۵۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۶، ۱۱۵، کشاف القناع ۶/ ۴۰۰، ۴۰۳، الانصاف ۱۲/ ۱۴۸، ۱۵۰۔

(۲) المغنی ۵/ ۱۹۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۳۔

(۱) حدیث عائشہؓ "أن النبي ﷺ قال: هو لك يا عبد زمعة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۲۷) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۵/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

۱- یہ کہ مُقَرّ بہ (وہ شخص جس کے بارے میں نسب کا اقرار کیا جا رہا ہو) مجہول النسب ہو۔

۲- یہ کہ اس میں کوئی تنازعہ نہ ہو، اس لئے کہ اگر مُقِرّ سے کوئی دوسرا اس نسب میں تنازعہ کرے تو دونوں میں تعارض ہو جائے گا، پھر اس نسب کو کسی ایک کی طرف منسوب کرنا دوسرے سے بہتر نہ ہوگا۔

۳- یہ کہ اقرار کی صداقت کا امکان ہو، اس طور پر کہ یہ احتمال ہو کہ اس شخص کے لئے اس مُقَرّ بہ کی عمر کا لڑکا ہو سکتا ہو (باپ و بیٹا قرار پانے والے دونوں شخصوں کے درمیان عمر کا تناسب موجود ہو)۔

۴- یہ کہ مُقَرّ بہ ان لوگوں میں سے ہو جن کا قول ناقابل قبول ہوا کرتا ہے، جیسے صغیر اور مجنون یا مُقَرّ بہ اگر تصدیق کی اہلیت رکھتا ہو تو وہ مُقِرّ کی تصدیق کر دے، لہذا اگر بچہ بڑا ہو جائے یا مجنون صاحب عقل ہو جائے اور اس اقراری نسب کا انکار کر دے تو اس کا انکار ناقابل قبول ہوگا، کیونکہ اس کا نسب ثابت ہو چکا ہے، لہذا وہ ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ باپ اگر مکر جائے اور نسب کا انکار کر دے تو وہ انکار بھی ناقابل قبول ہوگا[1]۔

۶۴- اگر اقرار اپنے اور دوسرے کے مفاد کے خلاف ہو مثلاً کسی کے حق میں اپنے بھائی ہونے کا اقرار کرنا تو اس میں مذکورہ بالا چار شرطوں کے ساتھ ایک پانچویں شرط کا بھی اعتبار ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ اقرار کرنے والے تمام ورثاء ہوں، لہذا اگر وارث لڑکی ہو یا بہن ہو یا ماں ہو یا ذوی الفروض میں سے ایسا ہو جو فرض (کتاب اللہ میں مقرر حصہ) اور رد (ذوی الفروض کو ان کا حصہ دینے کے بعد عصبہ میں کوئی موجود نہ ہونے کی وجہ سے پھر بقیہ حصہ ذوی الفروض پر لوٹ جائے) کی وجہ سے تمام مال کا وارث ہو تو حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ میں ان لوگوں کے نزدیک جو رد کے قائل ہیں وارث کے قول سے نسب ثابت ہو جائے گا[1]، اور جو لوگ رد کے قائل نہیں ہیں جیسے شافعیہ، ان کے نزدیک اس وارث کے قول سے نسب ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ وہ رد کے قائل نہیں ہیں، اور باقی ماندہ مال کو بیت المال کے لئے مقرر کرتے ہیں، اور امام (امیر المومنین) جب مُقِرّ کی موافقت کرے تو اس مسئلہ میں ان حضرات کے نزدیک جو رد کے قائل نہیں ہیں دو رائیں ہیں۔ امام شیرازیؒ کہتے ہیں کہ اگر مورث مر جائے اور ایک لڑکی چھوڑ جائے اور وہ لڑکی کسی بھائی کے نسب کا اقرار کرے تو نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ لڑکی تمام مال کی وارث نہیں ہے لیکن اگر لڑکی کے اقرار میں امام المسلمین اس کی موافقت کرے تو اس میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ بیت المال کے مال میں امام کا اقرار نافذ ہوگا۔

دوسری رائے یہ ہے کہ نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ امام مال کا مالک وراثت کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ مال میراث کے مالک مسلمان ہوا کرتے ہیں، وہ متعین نہیں ہیں، اس لئے نسب ثابت نہیں ہوگا[2]۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی نے کسی کے بھائی اور چچا ہونے کا اقرار کیا تو وارث کی موجودگی میں یہ لوگ وارث نہیں ہوں گے۔ اور اگر مُقِرّ کا اصلاً کوئی وارث ہی نہ ہو یا وارث ہو لیکن ایسا ہو جو سارے مال کا مستحق نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے، راجح قول یہ ہے کہ مُقَرّ بہ، مُقِرّ کے تمام مال کا وارث ہوگا، خواہ مُقِرّ نے اقرار حالت صحت میں کیا ہو یا حالت مرض میں، اور ایک قول یہ ہے کہ

---

(۱) المغنی ۵/ ۱۹۹، ۲۰۰، ابن عابدین ۴/ ۴۶۵، الہدایہ و الفتح و العنایہ ۶/ ۴۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰، مواہب الجلیل و التاج و الاکلیل ۵/ ۲۲۸، المہذب ۲/ ۳۵۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۹، ۱۰۹۔

(۱) الہدایہ و الفتح و العنایہ ۶/ ۱۵، ۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۵، المغنی ۵/ ۲۰۰۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۵۴۔

مُقَرّ بہ کو قسم ولائی جائے گی اس بات پر کہ اقرار برحق ہے[۱]۔

۶۵- دو وارثوں میں اگر ایک غیر مکلف ہو جیسے بچہ یا مجنون، اور وارث مکلف کسی تیسرے کے بھائی ہونے کا اقرار کرے تو اس کے اقرار سے نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تمام میراث کا مالک نہیں ہوتا، پھر اگر بچہ بالغ ہوجائے یا مجنون صاحب عقل ہوجائے اور دونوں اس نسب کا اقرار کرلیں تو پھر اس کا نسب تمام ورثاء کے متفق ہوجانے کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا۔ اور اگر وہ دونوں مکلف بننے سے قبل انتقال کرجائیں تو مُقَرّ بہ کا نسب ثابت ہوجائے گا، کیونکہ یہ اقرار تمام ورثاء کی طرف سے قرار پایا گیا، اس لئے کہ مُقِرّ کی حیثیت حکماً جمیع ورثاء کی ہوگئی ہے، یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب مُقِرّ انتقال کرجانے والوں کے بعد کل میراث کا مالک ہوجائے، لیکن اگر مُقِرّ کے علاوہ میت (مورث) کا کوئی اور وارث ہے یا میراث میں کوئی شریک ہے تو پھر نسب ثابت نہیں ہوگا، اور میت کا وارث میت کے قائم مقام ہوگا، لہذا جب وہ مُقِرّ کی موافقت اقرار میں کرے تو نسب ثابت ہوجائے گا، اور اگر مخالفت کرے تو پھر ثابت نہیں ہوگا[۲]۔ اور جب وارث کسی ایسے شخص کا اقرار کرے جو اس کو مجحوب (محروم) بنادے مثلاً میت کا بھائی میت کے بیٹا ہونے کا اقرار کرے تو مُقَرّ بہ کا نسب ثابت ہوجائے گا اور وہ وارث ہوگا اور مُقِرّ ساقط ہوجائے گا، یہ ابن حامد، قاضی اور ابو العباس بن سریج کا مختار قول ہے، اس لئے کہ مُقَرّ بہ ایسا ثابت النسب لڑکا ہے جس کے حق میں کوئی مانع ارث نہیں پایا گیا، لہذا وہ وارث ہوگا، جس طرح اس کا نسب اگر بینہ (دلیل) سے ثابت ہوتا تو وہ وارث ہوتا اور اس لئے بھی کہ نسب کا ثبوت سبب میراث ہے، لہذا اس کے حکم (میراث) کا اس سے جدا کرنا درست نہیں ہے اور مُقَرّ بہ کی موجودگی میں اور موانع ارث کے نہ پائے جانے کی صورت میں اس کی وجہ سے مجحوب ہونے والا شخص وارث نہیں ہوگا[۱]۔

اکثر شافعیہ کہتے ہیں کہ مُقَرّ بہ کا نسب تو ثابت ہوگا لیکن وہ وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو وارث بنانے کی وجہ سے مُقِرّ بحیثیت وارث ساقط ہوجائے گا، اور اس کا اقرار باطل ہوجائے گا، اسی لئے ہم نے نسب کو ثابت قرار دیا اور اقرار کو معتبر نہیں مانا۔ شیرازی کہتے ہیں: اگر مُقَرّ بہ مُقِرّ کو مجحوب کردے مثلاً ایک شخص مرجائے اور بھائی چھوڑ جائے پھر بھائی کسی کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کرے تو مُقَرّ بہ کا نسب ثابت ہوجائے گا لیکن وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر ہم نے اس کے لئے وراثت کو ثابت کیا تو اس کی وجہ سے مُقِرّ کی وراثت ساقط ہوجائے گی، کیونکہ مُقِرّ کا مُقَرّ بہ کو وارث بنانا مُقِرّ کی حیثیت وراثت کو ختم کردیتا ہے، لہذا اس کا اقرار بھی باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ اقرار غیر وارث کی طرف سے ہوگا[۲]۔

۶۶- اگر دو عادل شخص خواہ وہ دونوں بیٹے ہوں، یا بھائی ہوں یا چچا ہوں کسی تیسرے کے نسب کا اقرار کریں تو مُقَرّ بہ کا نسب ثابت ہوجائے گا، لیکن اگر وہ دونوں غیر عادل ہوں تو مُقَرّ بہ کو وہ ملے گا جو ان کے اقرار کی وجہ سے ان کے حصہ میں کم ہوجائے گا، اور نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہاں اقرار سے مراد شہادت ہے، کیونکہ نسب اقرار سے ثابت نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اقرار کبھی کبھی ظن سے بھی ثابت ہوتا ہے اور اس میں عدالت کی شرط نہیں ہے، اور اگر ایک عادل وارث کسی دوسرے کا اقرار کرے تو اقرار کے ساتھ ساتھ مُقَرّ بہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۶، الشرح الصغیر ۳/۵۴۰۔

(۲) المغنی ۵/۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۵/۱۱۵۔

---

(۱) المغنی ۵/۲۰۱، ۲۰۲۔

(۲) المہذب ۲/۳۵۳، نہایۃ المحتاج ۵/۱۱۵۔

کو قسم ولائی جائے گی اور وہ وارث ہوگا، لیکن اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر مقر عادل نہ ہو تو مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مقر بہ کو وہ حصہ ملے گا جو مقر کے حصہ سے اقرار کی وجہ سے کم ہو گیا ہے، خواہ مقر عادل ہو یا غیر عادل اور قسم بھی نہیں ولائی جائے گی، عادل اور غیر عادل کے درمیان فرق کا قول مالکیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق ضعیف قول ہے[1]۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر وہ عادل شخص کسی ایسے نسب کا اقرار کریں جو میراث میں ان دونوں کے شریک ہو اور وہاں ان دونوں کے علاوہ کوئی اور وارث بھی ہو تو نسب ثابت نہیں ہوگا، مگر یہ کہ وہ دونوں اس کی گواہی دیں۔ امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ یہ اقرار بعض ورثاء کی جانب سے ہے، لہذا ایک وارث کے اقرار کی طرح اس اقرار سے بھی نسب ثابت نہ ہوگا، اور امام شافعی نے اقرار اور شہادت کے درمیان فرق کیا ہے، اس لئے کہ شہادت میں عدالت اور مرد ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ اقرار میں ایسا نہیں ہوتا ہے[2]۔

اقرار بالنسب سے رجوع:

۶۷- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مقر کا اپنے اقرار سے رجوع درست ہے، البتہ اگر بیٹا ہونے، باپ ہونے کا، زوجیت اور ولاء عتاقہ کے اقرار (غلام آزاد کرنے کے نتیجے میں حاصل ہونے والی ولایت) سے رجوع کرے تو درست نہیں ہے، پس اگر کسی نے حالت مرض میں کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کیا اور مقر لہ نے مقر کی تصدیق بھی کر دی پھر مقر نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا اور مقر علیہ نے بھی تصدیق کر دی تو رجوع درست ہو جائے گا، اس لئے کہ رجوع من وجہ وصیت ہے، شرح سراجیہ میں ہے کہ تصدیق سے نسب ثابت ہو جاتا ہے، لہذا رجوع مفید نہ ہوگا[1]۔

شیرازی فرماتے ہیں: اگر عاقل بالغ شخص نے کسی کے نسب کا اقرار کیا، پھر اقرار سے رجوع کر لیا، اور مقر لہ نے رجوع کی تصدیق کر دی تو اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ نسب ساقط ہو جائے گا، جس طرح کوئی مال کا اقرار کرے پھر رجوع کر لے اور مقر لہ رجوع کی تصدیق کر دے تو مال ساقط ہو جاتا ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ نسب ساقط نہیں ہوگا اور یہ ابو حامد اسفرائنی کی رائے ہے، کیونکہ جب نسب ثابت ہو جاتا ہے تو پھر اس کی نفی پر اتفاق سے بھی ساقط نہیں ہوتا، جس طرح وہ نسب ساقط نہیں ہوتا جس کا ثبوت فراش کی وجہ سے ہو[2]۔

حنابلہ کی رائے اس رائے سے قریب تر ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ جب اقرار سے نسب ثابت ہو جائے پھر مقر انکار کر دے تو اس کا انکار قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایسا نسب ہے جو شرعی دلیل سے ثابت شدہ ہے، لہذا اس کے انکار سے وہ نسب ساقط نہیں ہوگا، جس طرح جو نسب بینہ یا فراش سے ثابت ہوتا ہے، وہ ساقط نہیں ہوتا ہے، خواہ مقر بہ غیر مکلف ہو یا مکلف ہو اور مقر کی تصدیق کرے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ مقر بہ اور مقر کے رجوع پر اتفاق کرنے کی وجہ سے مکلف کا نسب ساقط ہو جائے، کیونکہ انہیں دونوں کے اتفاق سے نسب ثابت بھی ہوا تھا، لہذا ان دونوں کے رجوع سے مال کی طرح ساقط ہو جائے گا۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ پہلی رائے زیادہ صحیح ہے، کیونکہ وہ نسب اقرار سے ثابت شدہ ہے، لہذا وہ مجنون و صغیر کے نسب کے مشابہ ہوگا، اور مال سے الگ ہوگا، اس لئے کہ اثبات نسب

---

(۱) الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰، ۵۴۱۔
(۲) المغنی ۵/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۶، ۴۶۷۔
(۲) المہذب ۲/ ۳۵۲، ۳۵۳۔

میں زیادہ احتیاط برتی جاتی ہے[1]۔

بیوی کا کسی کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کرنا:

۶۸ - حنفیہ کے نزدیک اگر بیوی کسی کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کرے اور لڑکا اس کی تصدیق بھی کردے پھر بھی اقرار قابل قبول نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں نسب کو دوسرے پر ڈالا جاتا ہے، کیونکہ لڑکا باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے، الا یہ کہ شوہر بیوی کی تصدیق کردے یا بیوی کوئی بینہ پیش کردے، عورت نے اگر مطلقاً بچہ کا اقرار کیا (یہ کہا کہ یہ بچہ میرا ہے) اور وہ نہ کسی کی بیوی ہے اور نہ ہی معتدہ ہے یا اگر کسی کی بیوی ہے، لیکن وہ دعوی کر رہی ہے کہ بچہ شوہر کے علاوہ دوسرے کا ہے، تو اقرار درست ہوگا، لیکن اس بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت نہ ہوگا، اگر عورت کا کوئی معروف وارث نہ ہو تو بچہ اور عورت دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، اس لئے کہ ولد الزنا صرف ماں کی جانب سے وارث ہوتا ہے[2]۔

ابن رشد مالکی "المدونۃ" سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی عورت کسی مرد کو دیکھے اور کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اس کی عمر کے اس کے بچے ہو سکتے ہوں اور وہ شخص اس عورت کی تصدیق کردے تب بھی اس شخص کا نسب اس مذکورہ عورت سے ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہاں کوئی باپ نہیں ہے جس کی طرف وہ منسوب کیا جائے، اور اگر عورت کوئی ایسا بچہ لائی جو دودھ چھوڑ چکا ہو اور عورت دعوی کرے کہ وہ اس کا لڑکا ہے تو وہ بچہ میراث میں عورت کے ساتھ شریک نہ ہوگا اور اس بچہ کی وجہ سے اس عورت پر تہمت لگانے والے پر حد جاری نہیں کی جائے گی[3]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت کسی بچہ کا اقرار کرے اور اس کا کوئی شوہر بھی نہ ہو اور نہ ہی اس کا کوئی نسب ہو تو اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اور اگر عورت کا کوئی شوہر ہو تو ایک روایت کے مطابق اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح لڑکے کے نسب کو شوہر پر ڈالنا لازم آئے گا حالانکہ شوہر نے اس کا اقرار نہیں کیا ہے، اسی طرح اس کی بیوی سے ہونے والی ولادت کو غیر کی طرف منسوب کرکے عار دلانا لازم آئے گا، دوسری روایت کے مطابق اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ عورت ایک ایسی ذات ہے جس نے بچہ ہونے کا اقرار کیا ہے اور اس کا احتمال ہے کہ بچہ اسی سے ہو، لہذا مرد کی طرح اس کا بھی اقرار قبول کیا جائے گا۔

اگر کوئی عورت کسی لڑکے کا دعوی کرے تو اس سلسلہ میں امام احمد بن حنبلؒ کی رائے ابن منصور کی روایت کے مطابق یہ ہے کہ اگر اس عورت کے کچھ بھائی ہیں یا مشہور نسب ہے تو ضروری ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے، اگر عورت کی طرف سے کوئی دفاع کرنے والا نہیں ہے تو لڑکے اور عورت کے درمیان کون حائل ہوگا؟ اور یہ اس وجہ سے کہ جب عورت اہل وعیال والی ہوگی تو ظاہر ہے کہ لوگوں پر اس عورت کی ولادت پوشیدہ نہ ہوگی، لہذا وہ عورت جب کسی بچہ کا دعوی کرے اور لوگ اس بچہ کو نہ جانتے ہوں تو یہ ظاہر ہے کہ اس کا دعوی جھوٹا ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ اس کا دعوی مطلقاً قبول کر لیا جائے، کیونکہ نسب کے سلسلہ میں احتیاط برتی جاتی ہے، لہذا اس دعوی میں عورت مرد کے مشابہ ہوگی[1]۔

تیجا زوجیت کا اقرار:

۶۹ - اگر کسی نے چھوٹے بچے کے نسب کا اقرار کیا تو وہ اس کی ماں کی

---

(۱) المغنی ۵/ ۲۰۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۶۶۔

(۳) التاج والاکلیل ۵/ ۲۳۸، الحطاب ۵/ ۲۳۹۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۰۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۲۔

زوجیت کا اقرار کرنے والا نہ ہوگا، شافعیہ اسی رائے کے قائل ہیں، اس لئے کہ زوجیت نہ اقرار کے لفظ کا مفہوم ہے اور نہ اس کا مقتضی ہے، لہذا وہ زوجیت کا اقرار کرنے والا نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت بحیثیت آزاد کے مشہور ہو تو وہ شخص اس کی زوجیت کا مُقِر کہلائے گا، کیونکہ مسلمانوں کے انساب واحوال کو صحت پر محمول کرنا واجب ہے[1]، اور زوجیت کا اقرار اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ وہ موانع سے خالی ہو[2]۔

والدین اور شوہر سے متعلق عورت کا اقرار:

۷۰- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ والدین اور شوہر سے متعلق عورت کا اقرار درست ہے، اس لئے کہ جنس عورت ہونا اپنے اوپر اقرار کی صحت کے لئے مانع نہیں ہے، امام العتابی نے اپنی کتاب "فرائض" میں بیان کیا ہے کہ کسی عورت کے حق میں ماں ہونے کا اقرار درست نہیں ہے، اسی طرح "ضوء السراج" میں بھی ہے، اس لئے کہ نسب آباء کے لئے ہوا کرتا ہے، امہات (ماؤں) کے لئے نہیں[3]۔ اور اس اقرار میں زوجیت کو غیر کی طرف منسوب کرنا لازم آتا ہے، صاحب الدر المختار فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ ماں بھی براہ راست باپ کے ساتھ شریک ہوتی ہیں، اس لئے باپ کی طرح ماں کے متعلق بھی اقرار درست ہوگا۔ اور اصول یہ ہے کہ جس نے کسی ایسے نسب کا اقرار کیا جو خود اسی پر لازم ہو، غیر پر نہیں، تو اس صورت میں اس کا اقرار مقبول ہوگا، جس طرح مُقِر کا اقرار تمام حقوق میں خود اس کے حق میں قبول کیا جاتا ہے[4]۔

(۱) المغنی ۵/۳۰۷۔
(۲) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/۱۳، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/۶۱۵۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۵، مواہب الجلیل ۵/۲۳۸، المہذب ۲/۳۵۲، المغنی ۵/۱۹۹۔

موت کے بعد نسب کی تصدیق:

۷۱- مُقِر کی موت کے بعد نسب کی تصدیق درست ہے، کیونکہ نسب موت کے بعد باقی رہتا ہے، اسی طرح زوجہ کی تصدیق درست ہوگی، اس لئے کہ نکاح کا حکم موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اسی طرح بیوی کی موت کے بعد شوہر کی تصدیق درست ہے، اس لئے کہ وراثت احکام نکاح میں داخل ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زوجہ کی موت کے بعد زوج کی تصدیق درست نہیں ہے، کیونکہ موت کی وجہ سے نکاح ختم ہوجاتا ہے[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مُقَر بہ میت ہو اور وہ صغیر ہو یا مجنون تو اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کے متعلق اقرار قبول کیا جاتا تو مرنے کے بعد بھی قبول کیا جائے گا، لیکن اگر مُقَر بہ بالغ وعاقل ہو تو اس میں دو رائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ نسب ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ بالغ کا نسب صرف اس کی تصدیق سے ثابت ہوتا ہے، اور موت کے بعد تصدیق ممکن نہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس کا نسب ثابت ہوگا، اور صحیح مسلک یہی ہے۔ اس لئے کہ وہ کچھ کہنے پر قادر نہیں ہے لہذا بچہ اور مجنون کی طرح اقرار سے اس کا بھی نسب ثابت ہوجائے گا[2]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نسب اس شخص کے حق میں ثابت ہوجاتا ہے جو مجہول النسب کا بیٹا ہونے کا اقرار کرے، جبکہ سب شرطیں پائی جائیں اور یہ نسب حقِ ملوق (نطفہ) سے شمار کیا جائے گا[3]۔

حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ دادا اور پوتا ہونے کا اقرار درست نہیں ہے، کیونکہ اس میں نسب کو دوسرے کی طرف منسوب

(۱) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۶/۱۹۔
(۲) المہذب ۲/۳۵۲-۳۵۳۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/۶۱۵۔

کیا جاتا ہے، لیکن مالکیہ کہتے ہیں: اگر مُقِر یہ کہے کہ اس شخص کا باپ میرا بیٹا ہے تو تصدیق کی جائے گی، کیونکہ آدمی کی تصدیق اس وقت کی جائے گی، جب کہ وہ اپنے لڑکے کو اپنے فراش کی طرف منسوب کرے، لیکن جب وہ غیر کے فراش کی طرف منسوب کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے [1]۔

شافعیہ کی کتابوں میں ہے کہ جب مُقِر اور مُقَر بہ کے درمیان کوئی ایک فرد ہو اور وہ زندہ بھی ہو تو نسب اس کی تصدیق کے بغیر ثابت نہیں ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان دو یا دو سے زائد افراد ہوں تو نسب اس وقت ثابت ہوگا جب کہ ان دونوں کے درمیان جو افراد ہیں وہ تصدیق کردیں، کیونکہ نسب کا تعلق مُقِر سے ان ہی افراد کی جانب سے ہے، لہذا ان کی تصدیق کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا [2]۔

اِقراض

دیکھئے: "قرض"۔

اِقراع

دیکھئے: "قرعہ"۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۹۵، التاج والإکلیل ۵/ ۲۳۸۔

(۲) المہذب ۲/ ۳۵۳۔

أقِط

تعریف:

۱- اَقِط، اِقْط، اَقْط، اُقْط، چاروں طرح مستعمل ہے۔ "اقط" ایک ایسی چیز کو کہتے ہیں جو پھٹے ہوئے دودھ سے تیار کی جاتی ہے، اس طرح سے کہ اس کو پکا کر چھوڑ دیا جاتا ہے تا آنکہ پانی اس سے علاحدہ ہوجائے، اس کے ٹکڑے کو "اقط" کہتے ہیں[1]۔

فقہاء کے نزدیک بھی یہی متعارف ہے[2]۔

اجمالی حکم:

اقط سے متعلق درج ذیل احکام ہیں:

الف-صدقۂ فطر:

۲-جمہور فقہاء کے نزدیک صدقۂ فطر میں پنیر نکالنا جائز ہے، کیونکہ اس کا اعتبار غذاؤں اور خوراک میں ہوتا ہے، حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "**كنا نخرج زكاة الفطر، إذ كان فينا النبي ﷺ، صاعا من طعام، أو صاعا من شعير، أو صاعا من تمر، أو صاعا من زبيب، أو صاعا من أقط**"[3] (ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں صدقۂ فطر غلہ میں سے ایک صاع، یا جو میں سے ایک صاع یا کھجور میں سے ایک صاع یا خشک انگور میں سے ایک صاع، یا پنیر میں سے ایک صاع نکالا کرتے تھے)۔

لیکن حنفیہ نے پنیر میں قیمت کا اعتبار کیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ نفس پنیر کو صدقۂ فطر میں نکالنا کافی نہیں ہے بلکہ اس کو قیمت کے حساب سے نکالا جائے گا، اس لئے کہ پنیر سے صدقۂ فطر نکالنے کے بارے میں باوثوق نص موجود نہیں ہے، او جو چیز منصوص نہ ہو اس میں سے زکاۃ نکالنے کے لئے قیمت ہی کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ ان تمام چیزوں میں یہی حکم ہے جن کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے کوئی صراحت نہیں ہے[1]۔

تفصیل "زکاۃ الفطر" میں دیکھی جائے۔

ب-خرید و فروخت:

۳-پنیر کو ان ربوی اموال میں شمار کیا جاتا ہے جن میں تماثل اور مجلس میں تقابض شرط ہے، اگر ہم مثل چیز سے خرید و فروخت ہو رہی ہو۔

پنیر کی باہمی خرید و فروخت کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ تماثل اور تساوی (برابری) کے امکان کی وجہ سے اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں، شافعیہ اس کی خرید و فروخت کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کے اجزاء جمائے جاتے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں نمک گھل مل جاتا ہے، لہذا اس میں مماثلت نہیں پائی جائے گی[2]۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۶ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الصغیر ۱/ ۶۷۱ طبع دار المعارف۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۲/ ۲۵۴ طبع النصر ریاض، الدسوقی ۱/ ۵۰۵۔

= حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۷۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۷۲، ۷۳ طبع اول شرکۃ المطبوعات العلمیہ۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۱۷۲ طبع الحلبی، المغنی ۴/ ۳۶ طبع الریاض، الشرح الصغیر ۳/ ۸۴۔

اس میں بہت تفصیل ہے جو "بیع" اور "ربا" کی بحث میں دیکھی جائے۔

بحث کے مقامات:

۴- خیر کے احکام کا تذکرہ متعدد مقامات میں آیا ہے، جن میں صدقۂ فطر، ربا، بیع سلم وغیرہ ہیں، اس کے مباحث ان ابواب مذکورہ میں دیکھے جائیں۔

اِقطاع

تعریف:

۱- لغت میں "اِقطاع" مالک بنا دینے یا فائدہ پہنچانے کے معنی میں مستعمل ہے، کہا جاتا ہے: "**استقطع الإمام قطيعة فأقطعه إياها**" (فلاں نے حاکم سے زمین کا ٹکڑا مانگا تو اس نے اس کو ٹکڑے کا مالک بنا دیا، جس کا وہ تنہا مالک ہوگیا، اور اس پر قابض ہوگیا)، اور کہا جاتا ہے: "**أقطع الإمام الجند البلد**" (حاکم نے لشکر کے لئے زمین کا غلہ بطور وظیفہ مقرر کردیا)[1]۔

"اِقطاع" شرع میں زمین کے اس ٹکڑے کے لئے بولا جاتا ہے جو حاکم کسی کو بطور ملک دے دے یا انتفاع کے لئے عنایت کرے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اِحیاء الموات:

۲- "اِحیاء الموات" شافعیہ ایسی ویران اور غیر آباد زمین کے آباد کرنے کو کہتے ہیں جس کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ ہی اس سے کوئی فائدہ حاصل کررہا ہو[3]۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر: مادہ (قطع)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۹۳ طبع بولاق۔

(۳) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۳۔

ب- أعطیات السلطان (بادشاہ کے عطایا):

۳- عطاء اور عطیہ یہ دونوں الفاظ ایسی چیز کے لئے بولے جاتے ہیں جو کسی کو دی جاتی ہے، عطاء کی جمع عطایا اور عطیہ کی جمع أعطیہ ہے، اور جمع الجمع أعطیات ہے، أعطیات السلطان: یعنی وہ چیز جس کو بادشاہ بیت المال سے اپنی رعایا میں سے کسی کو عمومی مصلحت کے پیش نظر عنایت کرے۔

مذکورہ لغوی تحقیق کی بناپر زمین کی تملیک کبھی تو بطور عطیہ و بخشش ہوتی ہے اور کبھی اس سے جدا، لیکن زیادہ تر یہ اموال منقولہ میں ہوا کرتی ہے[1]۔

ج- حمی (سرکاری چراگاہ):

۴- شریعت کی اصطلاح میں "حمی" ایسی افتادہ زمین کو کہتے ہیں جس کی حاکم حفاظت کرے، اور لوگوں کو اس میں جانور چرانے سے روک دے، تاکہ وہ مصالح عامہ کے لئے خاص ہو مثلاً زکاۃ کے جانور اس میں چریں۔

د- إرصاد:

۵- "إرصاد" لغت میں تیار کرنے کو کہتے ہیں، اصطلاح میں حاکم کا بیت المال کی بعض زمینوں کے نفع کو اپنے بعض مصارف کے لئے خاص کر دینے کو کہتے ہیں۔ تفصیل کے لئے "إرصاد" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

إرصاد اور إقطاع کے درمیان فرق یہ ہے کہ إرصاد میں مرصدلہ (یعنی جس کے لئے وہ زمین خاص ہو) کی ملیت اس طرح نہیں ہوتی کہ اس کی اولاد اس کی وارث ہو یا جس طرح چاہے وہ تصرف کرے[1]۔

شرعی حکم:

۶- "إقطاع" اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے، خواہ زمین ملکیت میں دے دی گئی ہو یا صرف انتفاع کے لئے دی گئی ہو، بہر دو صورت جائز ہے، اس کی دلیل سنت نبوی میں موجود ہے کہ: "أن النبي ﷺ أقطع الزبیر رکض فرسه من موات النقیع" (نبی کریم ﷺ نے حضرت زبیرؓ کو نقیع کی افتادہ زمین گھوڑے کی دوڑ کے بقدر دے دی تھی)، اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدین نے بھی کیا[2]۔

إقطاع کی انواع:

إقطاع کی دو قسمیں ہیں:

۷- پہلی نوع: إقطاع الإرفاق: (اس کو إقطاع الإمتاع یا إقطاع الانتفاع بھی کہتے ہیں) لوگوں کو بازار کی جگہوں، سڑکوں کے میدان، شہروں کے اردگرد کی وسیع جگہوں، مسافر خانوں اور اس طرح کی چیزوں سے فائدہ پہنچانے اور فائدہ اٹھانے کی اجازت کو إقطاع الإرفاق کہتے ہیں[3]، اس کی بھی تین قسمیں ہیں:

---

(۱) لسان العرب فی المادہ، الفروق فی اللغۃ رص ۱۶۳، ۱۶۵، ابن عابدین ۵/ ۲۱۱، الزاہر رص ۲۶۳ فقرہ (۵۱۹)۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۶، ۲۹۲ طبع بولاق، لسان العرب، المصباح۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۱۔ حدیث: "أقطع الرسول ﷺ الزبیر رکض فرسه من موات النقیع" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۶۴ طبع دار المحاسن) میں کہا ہے کہ اس کے رواۃ میں العمری الکبیر ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۸۷ طبع مصطفی الحلبی، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۰۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷۷ طبع الریاض، الدسوقی ۳/ ۶۷ طبع دار الفکر۔

پہلی قسم:

۸ - جس میں منفعت صحراؤں اور جنگلات کے ساتھ خاص ہیں، جہاں مسافر ٹھہرا کرتے ہیں اور پانی کا نظم ہوتا ہے، یہ بھی دو طرح کی ہوگی، ایک یہ کہ راستہ طے کرنے اور مسافروں کے آرام کے لئے ہو، اس میں بادشاہ دوری کی وجہ سے نگرانی نہیں کر سکتا، البتہ بادشاہ کے ذمہ اس سلسلہ میں جو چیز ہے وہ اس جگہ کی حفاظت، وہاں کے پانی کی حفاظت، لوگوں کے لئے آزادی سے وہاں اترنا ٹھہرنا اور جو منزل پر پہلے اترے وہ بعد میں آنے والے سے زیادہ اس جگہ کا مستحق ہوگا تا آنکہ وہ کوچ کر جائے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "منی مناخ من سبق"[1] (منیٰ میں جو اپنا پڑاؤ پہلے ڈال لے اس کو جگہ کا استحقاق پہلے حاصل ہوگا)۔ اور اگر وہ سب ایک ہی ساتھ منزل پر اتریں تو بادشاہ کی ذمہ داری ہے کہ تنازعہ دور کرنے کے لئے برابری کا معاملہ کرے۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ مسافرین وہاں وطن بنانے کی غرض سے پڑاؤ ڈالیں، اگر ایسی صورتحال ہو تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ مسلمانوں کے مصالح کے پیش نظر ان کو منع کردے یا چھوڑ دے[2]۔

دوسری قسم:

۹ - اِقطاع الارتفاق کی دوسری قسم کا تعلق گھروں اور مملوک زمینوں کے اطراف کی کھلی جگہوں سے ہے، اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر ارتفاق صاحب مکان و املاک کے لئے نقصان دہ ہے تو بالاتفاق ارتفاق ممنوع ہوگا، ہاں اگر وہ لوگ خود نقصان برداشت کرتے ہوئے ارتفاق کی اجازت دے دیں تو اس کی اجازت ہوگی۔

اور اگر فنا سے ارتفاق میں صاحب مکان و املاک کے لئے نقصان نہیں ہے تو صاحب مکان و املاک کی اجازت کے بغیر ارتفاق کے مباح ہونے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ ان لوگوں کے لئے اس سے ارتفاق بلا اجازت مباح ہے، کیونکہ حریم (وہ جگہ جو مکان وغیرہ کے اطراف میں کسی کی ملک نہ ہو اور صاحب مکان اس سے فائدہ اٹھائے) منفعت ہی میں شمار کیا جاتا ہے جبکہ مکان والے اپنے حقوق حاصل کر سکیں تو دیگر لوگ ان کے حقوق کے علاوہ حصوں میں ارتفاق میں برابر ہوں گے، امام شافعی کا ایک قول یہی ہے، امام احمدؒ اور امام زہری کی بھی ایک روایت یہی ہے، اور یہی رائے حنفیہ اور مالکیہ کی بھی ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ صاحب مکان کی اجازت کے بغیر ارتفاق جائز نہیں ہے، کیونکہ حریم ان کی املاک کے تابع ہے، لہٰذا وہ اس کے زیادہ مستحق ہیں اور اس میں تصرف کے زیادہ حق دار ہیں، یہ حنابلہ اور شافعیہ کی ایک رائے ہے۔

تیسری قسم:

۱۰ - اِقطاع الارتفاق کی تیسری قسم کا تعلق سڑکوں اور راستوں کے اطراف کی جگہوں سے ہے، تو یہ ارتفاق حاکم کی رائے پر مبنی ہے، اور حاکم کی رائے کے متعلق دو رائیں ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ حاکم کی نگرانی و رائے محض تعدی و زیادتی اور نقصان سے روکنے اور تنازعہ کے وقت اصلاح تک محدود ہوگی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس میں حاکم کی نگرانی مجتہدانہ ہوگی، جس کے بٹھانے یا روکنے یا آگے بڑھانے میں وہ جو بہتر سمجھتا ہو وہ

---

(۱) حدیث: "منی مناخ من سبق" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۲۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۸۷، المغنی ۵/ ۵۷۷۔

کرے[1]۔

دوسری نوع: اقطاع تملیک:

۱۱ - امام کی جانب سے بغیر کسی عوض کے کسی کو افتادہ زمین یا اس کے علاوہ دیگر زمینوں کی طرح آباد کرنے وغیرہ کے ذریعہ مالک بنادیا جانا اسی کو اقطاع تملیک کہتے ہیں[2]۔

اقسام واحکام:

۱۲ - اقطاع تملیک میں دی گئی اراضی کی تین قسمیں ہیں: موات، عامر اور معادن۔

اقطاع الموات:

اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۳ - پہلی صورت یہ ہے کہ زمانہ قدیم سے مسلسل افتادہ ہو، اس کو کبھی کسی نے آباد نہ کیا ہو اور نہ ہی اس پر کسی کی ملک پائی گئی ہو، اس میں حاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ اس زمین کو ایسے شخص کو عنایت کردے جو اس کو آباد کرے اور بسائے، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت زبیر بن العوام کو نقیع کی افتادہ زمین ان کے گھوڑے کی دوڑ کی مسافت کے برابر عنایت فرمائی تو انہوں نے اپنا گھوڑا دوڑایا، اس کے بعد پھر زیادہ کی لالچ میں کوڑے کو آگے پھینک دیا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أعطوه منتهى سوطه"[1] (ان کا کوڑا جہاں تک پہنچ گیا وہاں تک ان کو زمین دے دو)۔

اور جس کو افتادہ زمین کا مالک نہیں بنایا گیا ہے اس کے بعد اس کو اس زمین کے آباد کرنے سے روک دیا جائے گا، کیونکہ یہ زمین جس کو دے دی گئی ہے اسی کی ملک ہے، غیر کو تصرف کا حق نہیں ہوگا، لیکن حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ افتادہ زمین کا محض مالک بنادینے سے ملکیت نہیں ہوجاتی ہے، البتہ اسے دوسرے کے مقابلہ تصرف کا حق زیادہ اور پہلے ہوگا، اس لئے کہ اس طرح کی زمین میں ملکیت آباد کرنے سے ثابت ہوتی ہے، محض دے دینے سے نہیں ہوتی ہے۔ اور جب إقطاع مطلق ہو یعنی ملک یا منفعت کی وضاحت نہ ہو یا مشکوک ہو تو اسے إقطاع إرفاق پر محمول کیا جائے گا، تملیک پر نہیں، اس لئے کہ منفعت تو متحقق ہوتی ہے لیکن تملیک نہیں[2]۔

۱۴ - إقطاع الموات کی دوسری صورت یہ ہے کہ زمین پہلے آباد رہی ہو پھر وہ غیر آباد ہوگئی جس کی وجہ سے وہ افتادہ ہوگئی، اس کی بھی دو شکلیں ہیں:

ایک تو وہ ہو جو عادی یعنی قدیم اور دور جاہلی کی ہو تو اس کی حیثیت اس افتادہ زمین کی ہوگی جس کی آبادی ثابت ہی نہ ہو، لہذا ایسی زمین کسی کو دے دینا اور مالک بنادینا جائز ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "عادي الأرض لله ولرسوله، ثم هي لكم

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۷۵، الدسوقی ۴/ ۶۷، ۶۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۷، ۱۸۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۰۹، ۲۱۰۔
تکمیل کی طرف سے یہ بات قابل توجہ ہے کہ یہ تقسیمات اور تفصیلات اس صورت میں ہیں جب کہ حاکم کی جانب سے کوئی ایسی تنظیم اور ادارہ نہ ہو جس کے سامنے معاملہ رکھا جائے اور جو مصلحت کی رعایت کرے ورنہ اس کے حکم کی پابندی کما شرعا واجب ہوگا، اس لئے کہ امیر کی اطاعت ہر اس چیز میں جس میں گناہ نہ ہو اور ہر اس تصرف میں جو مصلحت پر مبنی ہو واجب ہے۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۶۸، الخراج رص ۶۱، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۰۔

(۱) حدیث: "أعطوه منتهى سوطه" کی تخریج فقرہ (۶) میں گذر چکی۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۴، ابن عابدین ۳/ ۲۶۵، الخراج رص ۶۵ طبع السلفیہ قاہرہ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۸، المغنی ۵/ ۵۷۹، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۹۷، شرح العنایہ ۹/ ۴، مختصر الإرادات ۱/ ۵۲۲، ۵۲۳، الرہوتی ۷/ ۱۰۵، الہندیہ ۵/ ۳۸۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۸ طبع البابی الحلبی۔

منی"(1) (قدیم یعنی دور جاہلیت کی زمینیں اللہ اور اس کے رسول کی ملک ہیں پھر یہ میری طرف سے تمہاری ملک ہیں)۔

دوسری طرح کی وہ زمین ہے جو عہد اسلام کی ہو، مسلمانوں کی ملک رہی ہو پھر غیر آباد ہوگئی ہو یہاں تک کہ افتادہ ہوگئی اور نہ اس کے مالک اور نہ ہی اس کے ورثاء کی کوئی خبر ہو تو اس کے بارے میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مال ضائع ہے جس کے سلسلہ میں حاکم وقت کی رائے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ آباد کرنے کی وجہ سے آباد کرنے والا مالک ہوجائے گا جب کہ زمین نامزد نہ کی گئی ہو، اور اگر کسی کے لئے نامزد کردی گئی ہو تو اس سلسلہ میں مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ آباد اور کاشت کرنے کی وجہ سے آباد کرنے والے کی ملک نہیں ہوگی۔ حنفیہ کا خیال ہے کہ اگر زمین کا مالک معلوم ومعروف نہ ہو تو آباد کرنے کی وجہ سے آباد کرنے والے کی ملک ہوجائے گی، لیکن یہ شرط ملحوظ رہے گی کہ حاکم نے وہ زمین اس کے سپرد کی ہو، یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے(2)۔

آباد زمین کا مالک بنانا:

اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱۵- پہلی قسم یہ ہے کہ اس کا مالک متعین ہو تو اس کے اقطاع اور مالک بنانے کا حق سلطان کو بالاتفاق حاصل نہیں ہے، الا یہ کہ اس زمین سے بیت المال کا کوئی حق وابستہ ہو یا مصالح عامہ اس کے متقاضی ہوں، اور یہ اس وقت ہے جب کہ یہ زمین دار الاسلام میں ہو، خواہ یہ مسلمان کی زمین ہو یا ذمی کی، اور اگر یہ زمین دار الحرب میں ہو جہاں مسلمانوں کو کوئی قبضہ حاصل نہیں ہوتا اور امام المسلمین کا ارادہ ہو کہ کامیابی اور فتح کے وقت اس کو نامزد کردے گا تو یہ اقطاع جائز ہے، روایت میں ہے: "سأل تميم الداري رسول الله ﷺ أن يقطعه عيون البلد الذي كان منه بالشام قبل فتحه ففعل"(1) (حضرت تمیم الداری نے رسول اللہ ﷺ سے ملک شام کے اس شہر کے چشموں کا مطالبہ کیا جو ابھی مسلمانوں کے قبضہ میں نہ تھے تو آپ ﷺ نے ان کو وہ عطا کردیا)۔

۱۶- آباد زمین کی دوسری قسم وہ ہے جس کے مالکان متعین نہ ہوں اور نہ ہی اس کے مستحقین کا امتیاز ہو سکے، پس جس زمین کو حاکم نے بیت المال کے لئے خاص کرلیا ہو، اسی طرح خراجی زمین جو بیت المال میں داخل ہوئی ہو یا وہ زمین جس کا مالک مرگیا ہو اور اس کا کوئی وارث نہ ہو، نہ ذوی الفروض میں سے اور نہ ہی عصبہ میں سے تو ان کے اقطاع میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے عدم جواز کی ہے، جو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ زمین بیت المال کے لئے خاص ہے جو تمام مسلمانوں کی ملک ہے، اسے دوسروں کو مالکانہ طور پر دے دینا درست نہیں ہے، لہذا یہ زمین ابدی وقف کے حکم میں داخل ہوگی اور اس کی ملک پر وقف مؤبد کا حکم جاری ہوگا۔

دوسری رائے جواز کی ہے اور یہ حنفیہ کی رائے ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ہر اس شخص کو بیت المال سے مستفید ہونے کی اجازت دے جو اسلام کے لئے نفع بخش ہو اور جو

---

(1) حدیث: "عادي الأرض لله ولرسوله ثم هي لكم مني" کی روایت امام شافعی نے اپنی مسند (۲/ ۱۳۳ طبع مکتب نشر الثقافۃ الاسلامیہ) میں کی ہے ابن حجر نے ارسال کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص ۳/ ۶۲ طبع دار المحاسن)۔

(2) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، الدسوقی ۵/ ۱۰۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۰، ۱۹۱، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۱۳۔

(1) حدیث: "أقطع تميم الداري" کی روایت ابوعبید القاسم بن سلام نے الاموال (رص ۲۷۴ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) میں کی ہے اور اس کی اسناد میں ارسال ہے۔

اس مال کی وجہ سے دشمن کے مقابلہ کے لئے طاقتور ہوجائے اور حاکم اس میں ہر وہ کام کرسکتا ہے جس کے متعلق وہ سمجھتا ہو کہ یہ مسلمانوں کے لئے بہتر اور مسلمانوں کے معاملات کے لئے سودمند ہے اور حنفیہ کے نزدیک بیت المال کی زمینیں مال کے درجہ میں ہیں جن کی ملکیت کی تملیک درست ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کبھی کبھی مصلحت کے پیش نظر مال دیا جاتا ہے[1]۔

کانوں کی تملیک:

معادن زمین کے ان حصوں کہتے ہیں جہاں اللہ تعالی نے زمین کے جواہر کو محفوظ و پوشیدہ رکھا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ظاہرہ اور ایک باطنہ۔

۱۷- ظاہری کان: وہ ہے جس میں زمین کے محفوظ جواہر ظاہر ہوں، جیسے سرمہ، نمک اور پٹرول کی کانیں، یہ اس پانی کی طرح ہیں جن کا إقطاع جائز نہیں ہوتا ہے اور تمام لوگ اس میں برابر کے حق دار ہوتے ہیں، جو وہاں آجائے گا وہ اس کو لے لے گا، اس لئے حدیث میں ہے کہ ابیض بن حمال نے رسول اللہ ﷺ سے مآرب کے نمک کی کان کا سوال کیا تو آپ ﷺ نے ان کو اس کا مالک بنادیا تو اس وقت اقرع بن حابس التمیمی نے آپ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں تو نمک کی اس کان پر زمانہ جاہلیت میں آیا ہوں، یہ ایسی زمین ہے جس میں نمک کے علاوہ اور کوئی دوسری چیز بھی نہیں ہے، اور جو آتا ہے وہ اس کو لے جاتا ہے، اور یہ جاری پانی کی طرح ہے، تو آپ ﷺ نے ابیض بن حمال سے نمک کی اس کان کو واپس مانگ لیا، تو انہوں نے کہا ہے کہ میں نے آپ ﷺ کو اس طور پر واپس کیا کہ آپ میری طرف سے صدقہ فرمادیں گے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "هو منك صدقة، وهو مثل الماء العد، من ورده أخذه"[1] (وہ تمہاری طرف سے صدقہ ہے اور وہ جاری پانی کی طرح ہے، جو وہاں آئے گا وہ اس کو لے گا)۔

یہی رائے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔

مالکیہ نے ظاہر و باطن کا فرق کئے بغیر حاکم کے إقطاع معادن کو جائز قرار دیا ہے۔

۱۸- باطنی معدن ایسی کان کو کہتے ہیں جس کا جوہر اس میں پوشیدہ ہو اور اس کو جد وجہد کے بغیر حاصل نہ کیا جاسکتا ہو، جیسے سونے، چاندی، پیتل اور لوہے کی کانیں، یہ اور اس قسم کی جتنی بھی کانیں ہیں وہ باطنی معدن کہلاتی ہیں، خواہ حاصل شدہ مادے کو ڈھالنے اور صاف کرنے کی ضرورت ہو یا نہ ہو، فقہاء حنفیہ نے ان کے إقطاع کی اجازت دی ہے، یہی ایک رائے شافعیہ کی بھی ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اور شافعیہ کا راجح قول یہی ہے[2]۔

سرکاری زمینوں میں تصرف:

۱۹- حاکم کو یہ حق حاصل ہے کہ سرکاری زمینوں کو زراعت کے لئے لوگوں کو دے دے، خواہ لوگوں کو کھیتی میں مالک کا قائم مقام بنادے اور وہ حکومت کو خراج دیں یا بقدر خراج اس کی اجرت لے کر کاشت کاروں کو دے دے، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

جہاں تک ان زمینوں میں إقطاع اور تملیک کا تعلق ہے تو مالکیہ،

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۶۸/۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۲، ۱۹۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۵، ۲۱۶، الخراج لأبی یوسف رص ۶۳، ابن عابدین ۲۶۵/۳۔

(۱) حدیث: "استقطع أبيض بن حمال النبي ﷺ" کی روایت امام شافعی نے الأم (۴۳/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اور یحیی بن آدم نے الخراج (رص ۱۱۰ طبع السلفیہ) میں کی ہے اور اس کے حاشیہ پر احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) الأحکام للماوردی رص ۱۹۷، ۱۹۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۹، ۲۲۰، القلیوبی ۹۳/۳، ۹۵، ابن عابدین ۲۷/۵، الخرشی ۲۰۸/۲۔

شافعیہ اور حنابلہ اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ مسلمانوں کی عام ملکیت ہے، حنفیہ نے اس بنیاد پر اسے جائز قرار دیا ہے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بیت المال سے ہر اس شخص کو فائدہ پہنچا سکتا ہے اور دے سکتا ہے جو اسلام کے لئے نفع بخش ہو، جیسا کہ اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مسلمانوں کے لئے جو بہتر اور درست سمجھے وہ کرے، اور حنفیہ کے نزدیک زمین مال کی طرح ہے (۱)۔

یہی وجہ ہے کہ جو لوگ ان معادن کے إقطاع کو باطل قرار دیتے ہیں وہ اس کی تملیک یا اس کے وارث بنانے یا اس سے انتفاع واختصاص کی وراثت کی اجازت نہیں دیتے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک صرف اس کے منافع پر ملکیت ہوتی ہے، اسی لئے حاکم ان معادن کو کرایہ پر دے سکتا ہے، اور جب چاہے کرایہ دار کو اس سے ہٹا بھی سکتا ہے، البتہ سلطنت عثمانیہ میں اس کا رواج تھا کہ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو چھوڑ کر مرا تو اس کی زمین کا انتفاع واختصاص اس کے بیٹے کے لئے بغیر کسی عوض کے ہو جاتا تھا، ورنہ بیت المال کے لئے ہوتا اور اگر مرنے والے کی کوئی لڑکی ہوتی یا باپ شریک بھائی ہوتا تو وہ اس کو اجارہ فاسدہ کی بنیاد پر لے سکتا تھا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ سرکاری اراضی آباد ہوں لیکن اگر آباد نہ ہوں بلکہ افتادہ پڑی ہوں تو آباد کرنے سے ان کی ملکیت ہو جائے گی، اور إقطاع کے ذریعہ ان کو لیا جا سکتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ مرجانے پر اس زمین میں وراثت بھی جاری ہوگی، اور اس کو بیچنا بھی درست ہوگا، اور اس پر عشر یا خراج کی ادائیگی بھی لازم ہوگی (۲)، اس کی تفصیل "ارض الحوز" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۶۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۹۲، ۲۹۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۵، ۲۱۶، الخراج لأبی یوسف رص ۶۳، ابن عابدین ۳/ ۲۱۵۔

(۲) الدر المنتقی ۱/ ۶۷۱، ۶۷۲، ابن عابدین ۳/ ۲۵۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۸۔

منافع کا إقطاع:

۲۰ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حاکم کا مسلمانوں کی عام منفعت اور ضروری کام کی چیزوں کا إقطاع کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح نمک، تارکول وغیرہ کی زمینوں اور آبادی سے قریب جگہوں، اسی طرح وہ زمینیں جن سے مسلمانوں کی عام مصالح متعلق ہوں جیسے راستے، پانی بہنے کی جگہ، کوڑا کرکٹ ڈالنے اور مٹی وآلات رکھنے کی جگہیں، ان تمام کا إقطاع بالاتفاق جائز نہیں ہے، اسی طرح وہ زمینیں جن سے گاؤں کی مصلحتیں متعلق ہوں جیسے اس کے میدان، جانوروں کی چراگاہ، لکڑیاں چننے کی جگہ، راستے اور پانی بہنے کی جگہ ان کا بھی إقطاع جائز نہیں ہے (۱)۔

افتادہ زمینوں کو کرایہ یا عاریت پر دینا:

۲۱ - جس چیز کو حاکم نے لوگوں کو بطور ملک کے دے دیا یا بیت المال سے جائز طریقہ پر خرید لیا تو اس کو اجرت یا عاریت کے طور پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان اشخاص کی ملک ہے جن کو مل گئی ہے اور وہ اس میں مالکانہ تصرف کر سکتے ہیں، اور جس شخص کو حاکم نے سرکاری زمین انتفاع کے لئے اس کی عام خدمت کے عوض میں جو وہ انجام دے رہا ہے دے دیا، اور فقہاء کی اصطلاح میں اس کی اس استعداد وصلاحیت کے عوض جو اس نے کسی کام کے لئے مہیا کر رکھی ہے، تو اس شخص کو اس زمین کو کرایہ یا عاریت پر دینے کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی منفعت کا مالک ہے، اور جب کرایہ پر لگانے والا مرجائے یا حاکم جاگیر کی زمین کو واپس لے لے، تو معاملہ اجارہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کی ملک مؤجر (کرایہ پر دینے والے) سے نکل کر دوسرے کی طرف منتقل

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۹، ۹۰، مطالب أولی النہی ۴/ ۱۸۰، ابن عابدین ۵/ ۲۷۸، المغنی ۵/ ۵۶۶، ۵۸۰ طبع السعودیہ۔

ہوگئی ہے، لہذا اجارہ فسخ ہوجائے گا[1]۔

إقطاعات کو واپس لینا:

۲۲ - جب حاکم کسی شخص کو بے کار اور افتادہ زمین کا مالک بنادے اور اس کی آبادکاری پوری ہوجائے یا آبادکاری کی وہ مدت جو فقہاء کے نزدیک مقرر ہے، نہ گذری ہو تو حاکم کو اس شخص سے دی ہوئی زمین واپس لینے کا حق نہیں ہے، اسی طرح سے افتادہ زمین جب کہ بیت المال سے جائز طریقہ سے خرید کر حاصل کی گئی ہو، یا کسی شخص کو کسی خدمت کے عوض میں ملی ہو، امام، حاکم کو اس زمین کے لوٹانے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ پہلی صورت میں تو تملیک کاشتکاری وآبادکاری کی وجہ سے ہوگی، اور دوسری صورت میں خریداری کی وجہ سے ملکیت ثابت ہوگی، لہذا اس زمین کو اس سے بلا کسی سبب کے چھین لینا یا واپس کرلینا درست نہیں ہے[2]۔

جاگیر کی زمین کو آباد نہ کرنا:

۲۳ - جس کو افتادہ زمین دی گئی ہو اگر وہ طویل مدت گذرنے سے قبل بغیر آباد کئے چھوڑ دے تو اس سے کوئی معارضہ نہیں کیا جائے گا، حنفیہ نے اس کو (غیر آباد چھوڑنے) کی مدت تین سال مقرر کی ہے، مالکیہ کی ایک رائے یہی ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اس زمین کو کسی دوسرے شخص نے اس مدت سے قبل آباد کرلیا تو وہ اسی کی ملک ہوگی جس کو اولاً اقطاع اور جاگیر کے طور پر وہ دی گئی تھی، آباد کرنے والے کی ملک نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر دوسرے شخص نے جاگیر کی زمین کو جاننے کے باوجود آباد کیا تو پہلے شخص کی ہوگی، جس کو بطور جاگیر دی گئی تھی، لیکن اگر اسے جاگیر کا علم نہ تھا، اور اس کو آباد کردیا تو جاگیردار کو اختیار دیا جائے گا، چاہے تو وہ اس زمین کو لے لے اور آباد کرنے والے کو اس کا جو خرچ اس میں ہوا ہے دے دے، اور چاہے تو آباد کرنے والے کو چھوڑ دے، اور آباد زمین کی قیمت اس سے لے لے۔

سحنون مالکی کہتے ہیں کہ وہ زمین آباد کرنے والے کی ملک سے نہیں نکلے گی، خواہ اس کو بے کار چھوڑنے کی مدت طویل ہوجائے، اور اگر دوسرے شخص نے اس زمین کو آباد کیا ہے تو پہلے شخص کی ملک سے وہ زمین نہیں نکلے گی۔

فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے کوئی مدت متعین نہیں کی ہے، اور مدت کے بجائے آباد کرنے کی قدرت کا اعتبار کیا ہے، اگر اتنی مدت گذر جائے جس میں وہ زمین کو آباد کرسکتا تھا، تو اس سے کہا جائے گا کہ یا تو تم اس کو آباد کرو کہ زمین تمہارے قبضہ میں رہے یا پھر اپنا قبضہ ہٹالو تاکہ وہ زمین اپنی اس حالت پر لوٹ آئے جو اقطاع اور جاگیر میں دینے سے قبل تھی، حنابلہ نے ایسے معقول اعذار کا اعتبار کیا ہے جو ملک کو باقی رکھنے کا جواز غیر آباد رکھنے کی صورت میں بھی فراہم کردیں تاآنکہ عذر زائل ہوجائے، حنفیہ نے حضرت عمرؓ کے اس اثر سے استدلال کیا ہے جس میں انہوں نے إقطاع کی مدت تین سال مقرر کی ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے، اور حضرت عمرؓ نے جو مدت مقرر کی تھی وہ ہوسکتا ہے کہ اس وقت کے تقاضے کے سبب سے مقرر کی ہو[1]۔

جاگیر میں دی ہوئی زمینوں کا وقف:

۲۴ - جاگیر والی زمینوں کے وقف کی صحت وعدم صحت کا دارومدار وقف کی ملکیت کے ثبوت وعدم ثبوت پر ہے، جس نے جاگیردار کے

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۶، ۳، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۳۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۶۹، ابن عابدین ۵/ ۲۷۸، ۳، التاج والاکلیل علی الحطاب ۶/ ۱۲، الدسوقی ۴/ ۶۹، ۷۰، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۰، ۹۱۔

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۱۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۱۷ طبع التوفیقیہ، الدسوقی ۴/ ۶۶، ابن عابدین ۵/ ۲۷۸۔

لئے ملکیت کو کسی سبب سے ثابت مانا ہے اس نے وقف کو درست کہا ہے اور جس نے ملکیت سے انکار کیا ہے اس نے وقف کی صحت سے انکار کیا ہے لیکن حاکم وقت اگر بیت المال کا کچھ بھی حصہ کسی خاص مصرف میں یا کسی خاص شخص پر وقف کردے تو باوجود اس کے کہ اس پر اس کی ملکیت نہیں ہے، جس کو وقف کر رہا ہے لیکن جب اس میں مصلحت ہو تو حاکم کو یہ حق حاصل ہوگا[1]۔

عوض کی شرط کے ساتھ اقتادہ زمین دینا:

۲۵ - اقتادہ زمین کے مالک بنانے میں اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ وہ عوض سے خالی ہو لیکن اگر حاکم کسی کو یہ زمین اس شرط کے ساتھ دے کہ اس پر اس قدر رقم ہوگی یا ہر سال اتنا عوض ہوگا تو یہ جائز ہے اور اس پر عمل بھی کیا جائے گا، لیکن یہ عوض بیت المال میں جمع کیا جائے گا اور یہ عام مسلمانوں کی چیز ہوگی، حاکم کی ملک اس پر نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ایسی چیز کا عوض ہے جو حاکم کی ملک نہیں ہے، یہی رائے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے، اور شافعیہ کی ایک رائے یہی ہے کیونکہ امام کو حق حاصل ہے کہ جس چیز میں عام مسلمانوں کی منفعت دیکھے اور سمجھے وہی کرے، لیکن شافعیہ کی دوسری رائے اس کے برخلاف ہے، وہ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ اقطاع کی حیثیت عطیہ، ہبہ اور صلہ رحمی کی ہے، نہ کہ بیع کی، اور ثمن عوض بیع کی صفت ہے (اس لئے امام کا عوض لینا درست نہیں ہے)[2]۔

(۱) ابن عابدین ۲۶۶/۳، ۳۹۳ تحفۃ المحتاج ۲۳۳/۶، ۳۷، ۲۳ طبع دار صادر، الدسوقی ۶۸/۴ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۲۲۷/۵ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) الخراج لأبی یوسف رص ۶۹، الدسوقی ۶۸/۴، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۱۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۰۔

أقطع

تعریف:

۱ - أقطع لغت میں کٹے ہوئے ہاتھ والے کو کہتے ہیں[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں أقطع اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ہاتھ یا پاؤں کٹے ہوں[2]، ناقص اور کم برکت والے عمل کے معنی میں بھی مستعمل ہے[3]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - "**کل أمر لا یبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم فھو أقطع**"[4] (ہر وہ کام جس کی ابتداء بسم اللہ الرحمن الرحیم سے نہ ہو وہ ناقص ہے) جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

۳ - مکلف انسان کے اگر ہاتھ یا پاؤں کٹے ہوں تو اس سے جہاد

(۱) المصباح المنیر مادہ (قطع)۔

(۲) حاشیۃ ابی السعود علی ملا مسکین ۲۱۸/۲ طبع جمعیۃ المعارف، القلیوبی ۲۱۶/۴ طبع الحلبی، الکافی لابن قدامہ ۲۵۲/۴۔

(۳) الشرح الصغیر ۳/۱ طبع دار المعارف، شرح الروض ۳/۱ طبع المیمنیہ، منار السبیل شرح الدلیل ۵/۱ طبع مؤسسۃ دار السلام۔

(۴) سابقہ مراجع۔

حدیث: "**کل أمر لا یبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم فھو أقطع**" کی روایت عبد القادر الرہاوی نے کی ہے جیسا کہ فیض القدیر (۱۳/۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے مناوی نے ابن حجر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اس میں کلام ہے۔

ساقط ہوجاتا ہے اگر فرض کفایہ ہو، کیونکہ جب لنگڑے کے ذمہ سے جہاد ساقط ہوجاتا ہے تو ہاتھ یا پاؤں کٹے ہوئے انسان سے بدرجۂ اولی جہاد ساقط ہوجائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ چلنے میں دونوں پاؤں کی ضرورت پڑتی ہے، اسی طرح دونوں ہاتھوں کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ ایک سے بچاؤ کیا جائے اور دوسرے سے وار اور حملہ کیا جائے[1]۔

بعض فقہاء نے بعض ایسے امراض کو جو ہاتھ یا پاؤں میں ہوجائیں ان اعذار میں شمار کیا ہے جو جہاد میں جانے سے مانع ہوا کرتے ہیں۔

۴- جس کا ہاتھ یا پاؤں کٹا ہوا ہو اس سے وضو اور غسل میں کٹے ہوئے اعضاء کے دھونے کی فرضیت ساقط ہوجاتی ہے، دیکھئے اصطلاح "وضو" اور "غسل"۔

۵- ہاتھ اور پاؤں کا کٹا ہوا نماز کے امام میں ایک نقص ہے، اسی وجہ سے بعض فقہاء نے ایسے شخص کی امامت کو مکروہ کہا ہے اور بعض فقہاء نے ممنوع قرار دیا ہے، اس کی تفصیل شرائط امامت میں ہے[2]۔

۶- اگر کوئی اقطع شخص کسی دوسرے کا وہی عضو کاٹ دے جو اس کا کٹا ہوا ہے یا کوئی دوسرا عضو کاٹ دے تو اس مسئلہ کی تفصیل "قصاص" کی بحث میں دیکھی جائے، اسی طرح کٹے ہوئے ہاتھ یا پاؤں والے شخص نے چوری کی تو اس پر حد جاری کرنے کی تفصیل "سرقہ" کی بحث میں دیکھی جائے۔

(۱) حاشیۃ ابی السعود علی ملا مسکین ۲/ ۱۸ ۳، الدسوقی ۲/ ۱۷۵ شائع کردہ دار الفکر، القلیوبی ۴/ ۲۱۶، الکافی لابن قدامہ ۳/ ۲۵۲۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۹۵، الخرشی ۲/ ۲۷، الزرقانی علی خلیل ۲/ ۱۸۔

إقعاء

تعریف:

۱- عربوں کے نزدیک دونوں سرین کو زمین سے ملا دینا، دونوں پنڈلیوں کو کھڑا کر دینا اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھ دینا اقعاء کہلاتا ہے، ابن القطاع کہتے ہیں: "أقعی الکلب" یعنی کتا اپنے دونوں سرین کے بل بیٹھا اور اپنی دونوں رانوں کو کھڑا کر دیا، اور "أقعی الرجل" انسان کا اسی طرح بیٹھنا[1]۔

فقہاء "إقعاء" کی دو تشریح کرتے ہیں:

پہلی تشریح لغوی معنی کی طرح ہے، حنفیہ میں امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے[2]۔

دوسری تشریح یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے دونوں سرین کو اپنی دونوں ایڑیوں پر رکھے اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھے، حنفیہ میں سے امام کرخی نے اسی کو اختیار کیا ہے[3]۔

اقعاء کے بیٹھنے کی صورت "تورک" اور "افتراش" سے الگ ہے، افتراش کی صورت یہ ہے کہ انسان اپنے بائیں پیر کے ٹخنہ پر اس طرح بیٹھے کہ اس بائیں پیر کا ظاہری حصہ زمین سے لگ جائے، اور

(۱) المصباح المنیر، الصحاح مادہ (قعی)۔

(۲) شرح الروض ۱/ ۱۶۳، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۸۱، ابن عابدین ۱/ ۳۴۳ طبع اول بولاق، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۴ شائع کردہ مکہ۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۵۴، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۹۳ شائع کردہ دار صادر، ابن عابدین ۱/ ۳۴۳، شرح الروض ۱/ ۱۶۳، المغنی ۱/ ۵۲۳ طبع الریاض۔

دایاں پیر اپنے نیچے سے نکالتے ہوئے کھڑا کرلے [۱]، اور اس کی انگلیوں کے باطنی حصہ پر ٹیک لگاتے ہوئے زمین پر رکھے تاکہ اس کی انگلیوں کے کنارے قبلہ کی طرف ہو جائیں [۲]۔

تورک کی شکل یہ ہے کہ سرین اور بائیں پیر کی پنڈلی کو زمین سے ملائے اور دائیں پیر کو بائیں پیر پر اس طرح رکھے کہ دائیں پیر کے انگوٹھے کا باطنی حصہ زمین سے مل جائے، اس صورت میں دونوں پاؤں ایک ساتھ دائیں جانب ہو جائیں گے [۳]۔

اجمالی حکم:

۲- إقعاء کی پہلی صورت اکثر فقہاء کے نزدیک نماز میں مکروہ ہے [۴]، اس لئے کہ روایت ہے: "أن رسول اللہ ﷺ **نهى عن الإقعاء في الصلاة**" [۵] (رسول اللہ ﷺ نے نماز میں إقعاء سے منع فرمایا ہے)، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ إقعاء کی یہ شکل حرام ہے، لیکن اس کی وجہ سے نماز باطل نہ ہوگی [۶]۔

إقعاء جو دوسرے معنی کے لحاظ سے ہے، یہ بھی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک کراہت تنزیہی ہوگی [۷]۔

حنابلہ نے اپنی اس رائے کا استدلال حارث کی اس روایت سے کیا ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے: "**قال رسول اللہ ﷺ لا تُقْعِ بين السجدتين**" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: دو سجدوں کے درمیان إقعاء نہ کرو)۔

شافعیہ کے نزدیک إقعاء کی دوسری صورت دو سجدوں کے درمیان سنت ہے، مسلم شریف کی روایت ہے: "**الإقعاء سنة نبينا ﷺ**" [۲] (إقعاء ہمارے نبی ﷺ کی سنت ہے)، اور علماء نے اس کی یہی تفسیر بیان کی ہے، امام شافعی نے البویطی اور الإملاء میں دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی یہی شکل بیان فرمائی ہے [۳]، امام احمد بن حنبلؒ سے اس سلسلہ میں یہ قول منقول ہے کہ میں نہ اس کو کرتا ہوں اور نہ ہی اس کو برا سمجھتا ہوں اور فرمایا: حضرات عبادلہ (عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن الزبیرؓ) اس کو کیا کرتے تھے [۴]۔

جہاں تک بات ہے کھانے میں إقعاء کی تو یہ مکروہ نہیں ہے [۵]، حضرت انسؓ کی روایت ہے: "**رأيت رسول اللہ ﷺ جالسا مقعيا يأكل تمرا**" [۶] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو اقعاء کی حالت میں بیٹھ کر کھجور کھاتے ہوئے دیکھا ہے)۔

---

(۱) الجمل علی المنہج ۱ر ۳۸۳۔
(۲) المغنی ۱ر ۵۲۳۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱ر ۵۱۔
(۴) شرح الروض ۱ر ۱۶۳، ابن عابدین ۱ر ۵۰۳، المغنی ۱ر ۵۲۳۔
(۵) شرح الروض ۱ر ۱۶۳۔
حدیث: "نهى عن الإقعاء في الصلاة" کی روایت حاکم (۱ر ۲۷۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۶) جواہر الإکلیل ۱ر ۵۳، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۱ر ۲۲۳۔
(۷) ابن عابدین ۱ر ۴۳۲، جواہر الإکلیل ۱ر ۵۳، الخرشی ۱ر ۲۹۳، المغنی ۱ر ۵۲۳۔

(۱) المغنی ۱ر ۵۲۳۔
حدیث: "لا تُقْعِ بين السجدتين" کی روایت ابن ماجہ (۱ر ۲۸۹ طبع الحلبی) اور ترمذی (۲ر ۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم حضرت علی کے واسطے سے نہیں جانتے ہیں، البتہ ابو اسحاق عن الحارث عن علی والی سند سے جانتے ہیں، اور علماء نے الحارث الاعور کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۲) حدیث: "الإقعاء سنة نبينا ﷺ" کی روایت مسلم (۱ر ۳۸۰، ۳۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) شرح الروض ۱ر ۱۶۳۔
(۴) المغنی ۱ر ۵۲۳۔
(۵) دلیل الفالحین ۳ر ۲۲۲ طبع سوم مصطفی الحلبی۔
(۶) حضرت انسؓ کی حدیث: "رأيت رسول اللہ ﷺ جالسا مقعيا يأكل

اقلف

تعریف:

۱ - "اقلف" کہتے اس مرد کو جس کا ختنہ نہ ہوا ہو[۱]، عورت کے لئے "قلفاء" کا لفظ آتا ہے، فقہاء اقلف کے احکام کو مرد کے ساتھ خاص کرتے ہیں، نہ کہ عورت کے لئے۔

"اقلف" کے مقابل "مختون" کا لفظ آتا ہے۔

اقلف کے حشفہ کی کھال کو دور کرنا مرد میں "ختان" کہلاتا ہے اور عورت میں "خفض" کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

۲ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد سے حشفہ کے چمڑے کو زائل کرنا سنن فطرت میں سے ہے، اس کے ثبوت میں بہت سی احادیث ہیں، ان میں سے ایک حدیث یہ ہے: "**الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظافر، ونتف الإبط**"[۲] (کہ فطری چیزیں پانچ ہیں: ختنہ کرانا، ناف کے نیچے کے بال مونڈنا، مونچھ کتروانا، ناخن تراشنا، اور بغل کے بال صاف کرنا)۔ اس کی تفصیل "ختان" کی بحث میں آئے گی۔

شافعیہ اور امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ ختنہ فرض ہے، اور یہی قول عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت علیؓ بن ابی طالب، شعبی، ربیعۃ الرائے، اوزاعی، یحییٰ بن سعید اور ان کے علاوہ دیگر حضرات کا ہے، اسی بناء پر اقلف (غیر مختون) تارک فرض کہلائے گا، بعض فقہاء اس کو سنت کہتے ہیں جیسے امام ابو حنیفہ اور مالکیہ، اور یہی قول حسن بصریؒ کا ہے[۱]۔

۳ - اقلف کے بعض خصوصی احکام ہیں:

الف - حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے بلا عذر ختنہ نہیں کرایا تو اس کی شہادت رد کر دی جائے گی، شافعیہ اور حنابلہ کے مسالک سے بھی یہی مفہوم نکلتا ہے، کیونکہ یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ختنہ کرانا واجب ہے، اور ترک واجب فسق ہے اور فاسق کی شہادت قابل رد ہے، مالکیہ کا خیال ہے کہ ایسے شخص کی شہادت مکروہ ہے[۲]۔

ب - اقلف کا ذبیحہ اور شکار جائز ہے، اس لئے کہ ذبیحہ اور شکار میں فسق مؤثر نہیں ہوا کرتا ہے، اسی بناء پر جمہور فقہاء اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اقلف کا ذبیحہ اور شکار دونوں کھائے جائیں گے، اس لئے کہ جب نصرانی کا ذبیحہ کھایا جاتا ہے تو مسلم غیر مختون کا ذبیحہ تو بدرجہ اولی کھایا جائے گا۔

= نصرا......" کی روایت مسلم (۳/۱۶۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المصباح المنیر، مواہب الجلیل ۲/۱۰۵ طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) تحفۃ المودود فی أحکام المولود ص ۱۱۳ طبع مطبعۃ الامام۔

حدیث: "الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقص الشارب......" کی روایت مسلم (۱/۲۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) دیکھئے تحفۃ المودود فی احکام المولود ص ۱۱۶، اسنی المطالب ۴/۱۶۴، المغنی ۱/۸۵، اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۳/۳۶۴ طبع دوم عیسی البابی الحلبی، الدر المختار ص ۵۰۰ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۷۸ طبع اول بولاق۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/۳۷۷، اسہل المدارک ۳/۳۶۴، اسنی المطالب ۴/۳۴۹، البجیرمی علی الخطیب ۴/۳۹۲، المغنی ۹/۱۶۵، الإنصاف فی مسائل الخلاف ۲/۳۵۶، ۳۵۷، ۱۲/۳۴۳۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، عکرمہ اور احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ غیر مختون ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا، فقہاء نے اس کو "کتاب الذبائح والصید" میں بیان کیا ہے[1]۔

ج-جب ختنہ کرانا فرض یا سنت ہے تو اگر کوئی شخص دوسرے کا ختنہ کردے اس کی اجازت کے بغیر تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا[2]۔

د-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب قلفہ کے نیچے کا حصہ دھونے میں حرج وتکلیف ہو تو حرج دور کرنے کے لئے اس کی تطہیر کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر بلا حرج وتکلیف کے اس کی تطہیر ممکن ہو تو شافعیہ اور حنابلہ غسل اور استنجاء میں قلفہ کے نیچے کے حصہ کی تطہیر کو واجب قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ قلفہ کا ازالہ جب واجب ہے تو جو اس کے نیچے کا حصہ ہے وہ ظاہر کے حکم میں ہوگا۔

حنفیہ کا خیال ہے کہ غسل اور استنجاء میں قلفہ کا دھونا مستحب ہے[3]، مواہب الجلیل کی عبارت سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ مالکیہ قلفہ کے نیچے کے حصہ کو دھونا واجب نہیں سمجھتے ہیں[4]۔

ھ-شافعیہ، حنابلہ اور وہ حضرات جو قلفہ کے نیچے کی حصہ کی تطہیر کے وجوب کے قائل ہیں، ان تمام کی رائے یہ ہے کہ اقلف اگر قلفہ کے اندر کے حصہ کو نہ دھوئے تو اس کی طہارت درست نہ ہوگی، اسی بنا پر اس کی امامت بھی درست نہ ہوگی، حنفیہ کے نزدیک کراہت تنزیہی کے ساتھ اس کی امامت درست ہوگی، مالکیہ اقلف کی امامت کو جائز تو سمجھتے ہیں لیکن ایسے شخص کی مستقل امامت کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اس کے باوجود اگر لوگوں نے اقلف کے پیچھے نماز پڑھ لی تو اپنی نماز نہیں دہرائیں گے[1]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۸۹، التاج والاکلیل ۳/ ۲۰۷، المجموع ۹/ ۸۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ المغنی ۸/ ۵۱۷، تحفۃ المودود ص ۱۳۳۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۶۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۳، أسنی المطالب ۱/ ۶۹، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۶۱، الانصاف ۲/ ۲۵۶۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۱۰۵ طبع دوم۔

(۱) تحفۃ المودود ص ۱۱۹، مواہب الجلیل ۲/ ۱۰۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۹، الانصاف فی مسائل الخلاف ۲/ ۲۵۶، ۲۵۷۔

اُقلِ جمع

تعریف:

۱- جمع لغت میں متفرقات کو جوڑنے اور شیٔ کے بعض حصوں کو بعض سے قریب کرکے ملانے کا نام ہے[۱]۔

نحویوں اور صرفیوں کی اصطلاح میں "جمع" ایسے اسم کو کہتے ہیں جو مفرد کے حروف میں کچھ تبدیلی کے ساتھ مطلوبہ افراد یا اکائیوں کے مجموعہ پر دلالت کرے[۲]۔

تعداد کے اعتبار سے اُقلِ جمع کتنے عدد پر دلالت کرتی ہے؟ اس سلسلہ میں چند آراء ہیں:

الف-نحویوں اور صرفیوں کی رائے:

۲-رضی نے کافیہ میں بیان کیا ہے کہ جمع کا اطلاق ایک یا دو پر کرنا درست نہیں ہے، ایک یا دو آدمیوں پر "رجال" کا اطلاق نہیں ہوگا[۳]۔ ابن یعیش نے صراحت کی ہے کہ وہ قلیل جس کے لئے جمع قلت آتی ہے، تین سے لے کر دس تک ہے[۴]۔

ب-اصولیین اور فقہاء کی رائے:

۳-اصولیین نے کم سے کم تعداد میں جس پر جمع کا صیغہ بولا جائے اختلاف ذکر کیا ہے جیسا کہ تلویح اور مسلم الثبوت میں آیا ہے کہ اکثر صحابہ کرامؓ، فقہاءؒ، اور ائمہ لغت کی رائے ہے کہ جمع کی کم سے کم تعداد تین ہے، اس لئے اس سے کم پر جمع کا صیغہ بولنا درست نہیں ہے البتہ مجازا بولا جا سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا تو دو عورتوں سے نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

لیکن بعض علماء جیسے امام غزالیؒ، اور نحویوں میں سیبویہؒ کا خیال ہے کہ جمع میں کم سے کم دو عدد مراد لینا حقیقی طور پر بھی درست ہے، اسی وجہ سے دو عورتوں سے نکاح کرنے کی وجہ سے حانث ہوجائے گا۔

ایک قول یہ کہ دو عدد کے لئے جمع کا استعمال کرنا نہ حقیقۃً درست ہے اور نہ مجازاً۔

ہر فریق کے دلائل پیش کرنے اور ان کو رد کرنے کے بعد صاحب تلویح اور صاحب مسلم الثبوت نے لکھا ہے کہ اختلاف میں نہیں ہے لفظ جمع جو کہ (ج،م،ع) سے بنا ہے، بلکہ صرف اختلاف مسمّی یعنی ان صیغوں میں ہے جن کو جمع کہا جاتا ہے جیسے رجال، مسلمین[۱]۔

علامہ قرطبی نے اس آیت کریمہ "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ"[۲] (لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)، کی تفسیر میں لکھا ہے کہ جمع کا کم سے کم عدد دو ہے، اس لئے کہ "تثنیہ" کسی چیز کو اس کے ہم مثل کے ساتھ ملانے کو کہتے ہیں، اور انہوں نے اس سلسلہ میں سیبویہ کی اس رائے کو جس کو وہ خلیل نحوی سے روایت کرتے ہیں مستدل بنایا ہے۔

ظاہر بات یہ ہے کہ امام قرطبی کی مراد (کہ جمع کا عدد کم سے کم دو ہے) میراث کے سلسلہ میں ہے، کیونکہ اس کے بعد امام قرطبی بیان

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب۔
(۲) کشاف اصطلاحات الفنون۔
(۳) شرح الکافیہ ۲/ ۱۷۸، طبع استنبول۔
(۴) شرح المفصل ۵/ ۹۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/ ۵۰ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/ ۲۶۹۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

کرتے ہیں کہ بعض حضرات جیسے عبد اللہ ابن مسعودؓ، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے کہا ہے کہ جمع کا کم سے کم عدد تین ہے، اگرچہ یہاں میراث میں انہوں نے یہ بات نہیں کہی ہے[1]۔

فقہ کے مختلف ابواب پر نظر ڈالنے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کے نزدیک اقل جمع سوائے میراث کے ہر جگہ تین یا اس سے زائد ہے[2]۔ اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

ج - علم نفس کے ماہرین کی رائے:

۴ - سوائے ابن عباسؓ کے علم نفس کے تمام ماہرین "جمع" کی کم سے کم مقدار دو کو کہتے ہیں، چنانچہ کتاب "**العذب الفائض**" میں بھائیوں کے ساتھ ماں کی میراث پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جمع کا سب سے کم عدد دو ہے، ابن سراقہ کہتے ہیں کہ یہی بات قرآن کی اس آیت میں آئی ہے: "**هَٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ**"[3] (یہ دو فریق ہیں جنہوں نے اپنے پروردگار کے باب میں اختلاف کیا)۔ اس آیت میں "اخْتَصَمُوا" سے مراد "**اختصما**" ہے (تثنیہ کا صیغہ)۔ آگے ابن سراقہ فرماتے ہیں کہ لغت کے ماہرین میں سے بعض نے دو کو صیغۂ جمع میں شمار کیا ہے فراء نحوی سے منقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ پہلی جمع تثنیہ ہی ہے، اور لغت میں اصل یہی ہے۔ اور دو بھائی ماں کے حصہ کو سدس کی طرف لوٹاتے ہیں[4]۔ اور سراجیہ میں آیا ہے کہ میراث میں دو کا حکم جمع کے حکم کی طرح ہے، دو بیٹیوں اور دو بہنوں کا حکم ثلثین کے استحقاق میں اسی طرح حجب میں تین یا تین سے زائد بیٹیوں اور بہنوں کے حکم میں ہے[1]۔

اس حکم کے سلسلہ میں سوائے ابن عباسؓ کے کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

اس قاعدہ پر متفرع ہونے والے احکام:

اول - فقہاء کے نزدیک:

۵ - اس قاعدہ کے اعتبار سے کہ جمع کی کم سے کم تعداد تین ہوتی ہے، فقہاء نے بہت سے احکام متفرع کئے ہیں، اور جمہور فقہاء کے نزدیک مسائل میراث کے علاوہ دیگر مختلف مسائل فقہیہ میں اسی قاعدہ کا اعتبار ہے، حنفیہ نے مسائل میراث کے ساتھ وصیت کو بھی شامل کیا ہے، چنانچہ وصیت میں احکام اس پر مبنی ہے کہ جمع کی کم سے کم تعداد دو ہے، مذکورہ تفصیلات خود فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتی ہیں۔

یہاں یہ لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ جمع میں مقصود جمع نکرہ ہے جیسا کہ ابھی مثالوں میں دیکھیں گے، اس لئے کہ اسی جمع کے افراد میں سے تین پر انطباق ہونے سے یہ حکم مکمل ہوجائے گا، کہ اقل جمع میں تین کا اعتبار کیا گیا ہے۔

غیر میراث کی مثالیں:

۶ - **الف - وصیت:** کسی نے قسم کے کفارہ کی وصیت کی، تو اس وصیت میں کم سے کم جو نفاذ واجب ہے وہ یہ ہے کہ اس کی طرف سے تین قسموں کا کفارہ ادا کیا جائے گا، اور یہ مسلک جمہور فقہاء کا ہے[2]،

---

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۷۲، ۷۳ طبع دار الکتب۔
(۲) منتہی الإرادات ۳/ ۵۱۳، ۵۱۱ طبع دار الفکر، المہذب ۱/ ۴۵۲، ۴۵۳ طبع دار المعرفہ، منح الجلیل ۱/ ۱۷۷، ۳/ ۳۱۳ طبع النجاح لیبیا، ابن عابدین ۳/ ۱۱۴، ۳/ ۶۹ طبع سوم بولاق۔
(۳) سورۂ حج/ ۱۹۔
(۴) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱/ ۵۱ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) شرح سراجیہ/ ص ۱۲۹ طبع الکردی۔
(۲) منتہی الإرادات ۲/ ۵۱۱، المہذب ۱/ ۴۳۴۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک اس میں دو یا اس سے زائد قسموں کا کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ جمع کے معنی کا اعتبار اسی کو چاہتا ہے، کیونکہ وصیت میں بھی میراث کی طرح جمع کی کم سے کم تعداد دو مانی جائے گی، اس لئے کہ وصیت میراث ہی کا ایک جزء ہے، اور میراث میں اقل جمع دو کا عدد ہے[1]۔

ب-**وقف**: کسی نے کسی جماعت یا اپنے قریبی لوگوں کے مجموعہ پر کچھ وقف کیا تو وقف کی آمدنی تین افراد پر صرف کی جائے گی، اس لئے کہ یہی کم سے کم جمع ہے، اور اگر رشتہ داروں کی تعداد تین نہ ہو رہی ہو تو ان کے بعد کے رشتہ داروں سے یہ تعداد پوری کی جائے گی، مثلاً واقف کے دو بیٹے اور چند پوتے ہوں تو پوتوں میں سے ایک کو قرعہ کے ذریعہ منتخب کیا جائے گا اور دو بیٹوں کے ساتھ ملایا جائے گا اور وقف ان پر خرچ کیا جائے گا[2]۔

ج-**اقرار**: اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے پاس چند درہم ہیں تو اس پر تین درہم لازم ہوں گے، اس لئے کہ یہ لفظ جمع ہے، اور اقل جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے[3]۔

د-**قسم**: اگر کسی شخص نے کسی چیز کے ترک کرنے یا کسی سے بات نہ کرنے کی چند دن یا چند مہینے یا چند سال کے لئے قسم کھائی، لفظ ایام، شہور اور سنین کو نکرہ کے ساتھ استعمال کیا تو اس پر تین دن یا تین مہینہ یا تین سال لازم ہوں گے، اس لئے کہ اقل جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے[4]۔

۷-جہاں تک میراث کی بات ہے تو اس میں احکام کی بنیاد اس

---

(۱) الاختیار ۵/ ۸۷ طبع دار المعرفہ، الہدایہ ۴/ ۲۵۱۔

(۲) منتہی الارادات ۲/ ۵۰۴، المہذب ۱/ ۴۵۲۔

(۳) منح الجلیل ۳/ ۴۱۳، المہذب ۲/ ۳۴۹، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۱۲ طبع الاوقاف کویت، ابن عابدین ۴/ ۴۶۹، المغنی ۵/ ۱۷۴۔

(۴) منح الجلیل ۱/ ۶۷۷، ابن عابدین ۳/ ۱۱۴۔

اعتبار سے ہوتی ہے کہ جمع کی کم سے کم تعداد دو ہے، یہ مسئلہ بھائیوں کے ساتھ ماں کے وارث ہونے کی صورت میں واضح ہوتا ہے، اس لئے کہ تمام علماء کا اس پر اجماع ہے، سوائے عبد اللہ ابن عباسؓ کے کہ میت کے دو یا دو سے زائد بھائی یا بہن ہوں تو ماں کا حصہ ثلث سے کم ہوکر سدس ہو جائے گا، فقہاء کے اس متفقہ فیصلہ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "**فإن كان له إخوة فلأمه السدس**" (لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے)۔ لفظ "إخوة" جمع ہے، اس کا ترجمہ ایک سے زائد یعنی دو بھائی یا بہن اس لئے کیا کہ جمع کی کم از کم تعداد یہاں دو ہے، علامہ زمخشریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں لفظ "إخوة" "أخوين" کے لئے آیا ہے، اس لئے کہ جمع کا لفظ اجتماع سے ہے، اور دو شخص کے اجتماع سے جمع کا تحقق ہو جاتا ہے، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ "جمع" تثنیہ کے معنی میں بھی استعمال کی جاتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "**فقد صغت قلوبكما**"[1] (تو تمہارے دل (اسی طرف) مائل ہو رہے ہیں)، یہ رائے جمہور علماء کی ہے۔

اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ نے اختلاف کیا ہے، انہوں نے دو بھائیوں کو ایک کے حکم میں کر دیا ہے، اور تین سے کم بھائی بہن ماں کے حصہ کو کم نہیں کریں گے۔ انہوں نے یہ بات ظاہر آیت کو دیکھ کر کہی ہے، اس موضوع پر حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے درمیان گفتگو بھی ہوئی ہے، حضرت ابن عباسؓ سے حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ آپ کی قوم (قریش) نے ماں کا حصہ کم کر دیا ہے حالانکہ وہ لوگ اہل فصاحت و بلاغت ہیں[2]۔

---

(۱) سورۂ تحریم ۴۔

(۲) شرح السراجیہ رص ۱۲۹، شرح الرحبیہ ج ۴۰، العذب الفائض ۱/ ۵۶، حاشیۃ البغوی رص ۱۹، القرطبی ۵/ ۷۲، منح الجلیل ۴/ ۷۰۴، المہذب ۲/ ۲۷، الاختیار ۵/ ۹۰، منتہی الارادات ۲/ ۵۸۵۔

دوم - اصولیین کے نزدیک:

۸ - اصولیین نے جمع کے مسمّی کے سلسلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے، کیا اس کا اطلاق تین اور اس سے زائد پر ہوتا ہے یا دو پر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

یہ حضرات اس بحث کو عام اور اس کی تخصیص کی بحث میں ذکر کرتے ہیں، اور بیان کرتے ہیں کہ جمع الفاظ عموم میں سے ہے، اور عام جب جمع ہو جیسے لفظ "رجال" تو اس کی تخصیص تین تک جائز ہے، اس مسئلہ کی تفریع اس پر کی ہے کہ تین جمع کی کم سے کم تعداد ہے، اس لئے کہ تین سے کم تک کی تخصیص لفظ کو جمع پر دلالت کرنے سے خارج کر دیتی ہے، ایسی صورت میں یہ تخصیص نسخ کے درجہ میں ہوگی [1]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

بحث کے مقامات:

۹ - اقل جمع کا استعمال ان مسائل میں ہوا کرتا ہے جن میں جمع نکرہ مستعمل ہوتی ہے، جیسے نذر، ایمان، عتق، طلاق وغیرہ۔

(۱) جمع الجوامع ۲/۳۔

أقل ما قيل

تعریف:

۱ - اصولیین کے نزدیک اقل ما قیل اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کی مقدار کے بارے میں صحابہ کے چند مختلف اقوال ہوں تو ان میں سب سے کم مقدار کا جس قول میں ذکر ہو وہی قول اختیار کیا جائے، مگر اس شرط کے ساتھ کہ زیادہ پر کوئی دلیل نہ ہو، اس کی مثال یہودی کی دیت کے سلسلہ میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے، کہ یہ مسلمان کی دیت کے مساوی ہوگی؟ یا نصف یا ثلث، ان میں سب سے کم مقدار والا قول یعنی ثلث کا قول اختیار کرنا "اقل ما قیل" اختیار کرنا کہلائے گا [1]۔ اسی سے قریب "اخف ما قیل" کا اختیار کرنا ہے، دونوں میں فرق کمیت وکیفیت کے اعتبار سے ہے۔

اس کے مدمقابل تعبیر "اکثر ما قیل" کا اختیار کرنا ہے۔

اجمالی حکم:

۲ - اصولیین کا "اقل ما قیل" کے اختیار کرنے کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ کیا اس کو ایسی دلیل مانا جائے گا جو اثبات حکم کی بنیاد بن سکے؟ امام شافعی اور مالکیہ میں باقلانی اور قاضی عبد الوہاب نے اس کو اثبات حکم کی دلیل مانا ہے، بعض اصولیین نے اس پر اہل نظر کا

(۱) ارشاد الفحول رص ۲۴۳ طبع مکتبہ الحلبی۔

اجماع نقل کیا ہے، لیکن ایک جماعت نے اس کی نفی کی ہے، اس میں علامہ ابن حزم ہیں، بلکہ انہوں نے ایک ایسا قول نقل کیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ''اکثر ما قیل'' کو اختیار کیا جائے گا تاکہ مکلف شرعی ذمہ داری سے یقینی طور پر نکل سکے، ''اقل ما قیل'' کے اختیار کرنے میں جیسا اختلاف ہے اسی طرح ''أخف ما قیل'' میں بھی اختلاف ہے [1]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ کی بحث میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- اصولیین نے ''اقل ما قیل'' اختیار کرنے کو استدلال کی بحث میں ذکر کیا ہے۔ استدلال کا مطلب یہاں ان کی اصطلاح میں وہ دلیل ہے جو نص، اجماع اور قیاس نہ ہو، اسی طرح انہوں نے اس کا ذکر اجماع پر کلام کرتے ہوئے اس کے ساتھ اس کا تعلق بیان کرنے کے لئے کیا ہے [2]۔

(۱) حوالہ سابق، فواتح الرحموت ۲/ ۲۴۲، ۲۵۸۔

(۲) مذکورہ دونوں مراجع۔

اکتحال

تعریف:

۱- ''اکتحال'' لغوی اعتبار سے ''اکتحل'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''اکتحل'' یعنی جب کوئی اپنی آنکھ میں سرمہ لگائے [1]، اصطلاح میں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے۔

اجمالی حکم:

۲- شافعیہ اور حنابلہ نے سرمہ لگانے میں طاق عدد کو مستحب قرار دیا ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**من اکتحل فلیوتر**" (جو کوئی سرمہ لگائے تو وہ طاق عدد کا خیال رکھے) [2]۔ مالکیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول کے مطابق مردوں کے لئے سرمہ لگانا جائز اور درست ہے، اور دوسرے قول کے مطابق ''تشبہ بالنساء'' کی وجہ سے مردوں کے لئے مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مرد زینت کے ارادہ سے سرمہ نہ لگاتا ہو تو جائز ہے، بطور زینت اس کی اجازت نہیں ہے، بعض حنفیہ نے مزید وضاحت کی ہے کہ تکبر کی غرض سے جو زینت ہو وہ ممنوع ہے، لیکن وہ زینت جو جمال اور وقار کی غرض سے ہو وہ ممنوع نہیں ہے۔

(۱) المصباح المنیر فی مادۃ (کحل)۔

(۲) حدیث: "من اکتحل..." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے ذکر کیا ہے کہ اس کی اسناد میں جہالت ہے (التلخیص الحبیر طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ)۔

عورتوں کے لئے سرمہ لگانے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر چہ زینت ہی کے طور پر ہو بلاکراہت جائز ہے، اسی طرح اگر مرد بطور دوا و علاج سرمہ استعمال کرے تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

تفصیل کے لئے "تزین" کی بحث دیکھی جائے۔

نجس چیز کا سرمہ استعمال کرنا:

۴- سرمہ پاک اور حلال ہونا چاہئے، نجس یا حرام چیز کا سرمہ استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں عمومی ممانعت آئی ہے لیکن اگر نجس یا حرام چیز سے بنا ہوا سرمہ بربنائے ضرورت استعمال کرنا پڑے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے، البتہ مالکیہ نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے[2]۔

حالت احرام میں سرمہ لگانا:

۴- حنفیہ نے محرم کے لئے اثمد کا سرمہ لگانا جس میں خوشبو نہ ہو بلاکراہت جائز قرار دیا ہے، لیکن اگر اس میں خوشبو ہو تو ایک یا دو مرتبہ استعمال کرنے پر صدقہ واجب ہے، اور اس سے زیادہ استعمال کرنے پر دم واجب ہوگا۔

مالکیہ نے حالت احرام میں سرمہ لگانے کو ممنوع قرار دیا ہے اگر چہ اس میں خوشبو نہ ہو، ہاں مجبوری اور ضرورت کے وقت اس کی اجازت ہوگی، اس لئے اگر سرمہ اگر بلاضرورت استعمال کرے گا تو اس پر فدیہ لازم ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کراہت کے ساتھ اجازت دی ہے، اور حنابلہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ اس سے زینت مقصود نہ ہو[1]۔

دیکھئے: اصطلاح "احرام"۔

روزہ کی حالت میں سرمہ لگانا:

۵- جب کوئی روزہ دار سرمہ لگائے اور وہ سرمہ اس کے پیٹ تک پہنچ جائے تو حنفیہ، شافعیہ اور امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اگر چہ اس کا مزہ حلق میں محسوس کرے، اور اس کا رنگ اپنے بلغم میں دیکھے، اس لئے کہ وہ براہ راست منفذ کے ذریعہ جوف معدہ تک نہیں پہنچا ہے، بلکہ مسامات کے راستے سے پہنچا ہے جو روزہ کو فاسد نہیں کرتا[2]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں، اور یہی مسلک حنابلہ کا بھی ہے کہ روزہ فاسد ہو جائے گا اگر سرمہ کا اثر حلق تک پہنچ جائے[3]۔

تفصیل کے لئے "روزہ" کی بحث دیکھی جائے۔

بیوہ عورت کا عدت وفات میں سرمہ لگانا:

۶- اگر سرمہ ایسی چیز کا ہو جو عام طور پر زینت کے طور پر مستعمل نہ ہو تو فقہاء کے نزدیک بیوہ عورت کے لئے عدت وفات میں اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ رات میں استعمال کرے یا دن میں، لیکن اگر سرمہ ایسی چیز کا ہو جو زینت کے طور پر مستعمل ہو جیسے

---

(۱) الحطاب ۱/۲۶۵، ابن عابدین ۳/۱۳۰، البجیرمی علی الخطیب ۳/۴۱۹ طبع المعرفۃ، المغنی ۱/۹۴ طبع الریاض، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۵۹، الفواکہ الدوانی ۲/۴۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۳۰، ۲۰۴، ۲۰۹، ۵/۲۰۳، ۲۴۹، شرح الحجہ ۵/۱۰۳، قلیوبی ۲/۱۳۳، ۳/۲۰۳، البجیرمی علی الخطیب ۱/۲۷۶، جواہر الاکلیل ۲/۲۹۶، الشرح الصغیر ۱/۵۸، الدسوقی ۳/۵۳، ۵۴۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۶۳، الدسوقی ۲/۱۱۰، قلیوبی ۲/۱۳۳، المغنی ۳/۴۷۔

(۲) فتح القدیر ۲/۳۴۷، حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی علی التحفہ ۳/۴۰۳، ۴۰۴، کشاف القناع ۲/۲۸۶، النووی ۶/۳۱۴۔

(۳) الخرشی ۲/۱۶۲، التحفہ بشرح المنہاج ۳/۴۰۳، المجموع ۶/۳۱۴، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۵/۲۳۳، الانصاف ۳/۲۹۹۔

اثمد کا سرمہ تو اس میں اصل یہی ہے کہ اس کا استعمال بیوہ کے لئے جائز نہیں ہے، البتہ بر بنائے ضرورت وحاجت اس کی اجازت ہوگی، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ضرورت کی بنا پر سرمہ کا استعمال ہو تو رات میں سرمہ لگائے لیکن دن میں اس کو ضرور دھو لے[۱]۔

مطلقہ عورت کا عدت طلاق میں سرمہ لگانا:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق رجعی والی مطلقہ کا عدت میں سرمہ لگانا مباح اور جائز ہے، بلکہ مالکیہ صراحت کرتے ہیں کہ ایسی معتدہ کے شوہر پر اس زینت کی قیمت فرض ہے جس کے ترک کرنے پر عورت کا نقصان ہو۔

طلاق بائن والی عورت کے عدت میں سرمہ لگانے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں اور یہی ایک رائے شافعیہ اور حنابلہ کی ہے کہ سرمہ اور زینت کا ترک کرنا واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس عورت کے لئے بھی سرمہ لگانا مستحسن ہے، مالکیہ کے نزدیک مطلقہ عورت کے لئے سرمہ استعمال کرنا مطلقا مباح اور جائز ہے[۲]۔ دیکھئے: "عدت" کی بحث۔

حالت اعتکاف میں سرمہ لگانا:

۸- اعتکاف کی حالت میں سرمہ لگانے اور زینت اختیار کرنے کے سلسلہ میں شافعیہ کے یہاں گفتگو ملتی ہے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس حالت میں سرمہ استعمال کرنا اور زینت اختیار کرنا مضر نہیں ہے[۱]، دوسرے مذاہب فقہ (میں کوئی صراحت تو نہیں ملتی ہے البتہ ان) کے قواعد واصول شافعیہ کی مذکورہ صراحت کے منافی بھی نہیں ہے۔ دیکھئے: "اعتکاف"۔

یوم عاشورہ میں سرمہ لگانا:

۹- حنفیہ نے یوم عاشورہ میں سرمہ لگانے اور اس کے مستحب ہونے پر گفتگو کی ہے اور وضاحت کی ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی صحیح نص نہیں ملتی ہے اور بعض فقہاء نے اس کو بدعت قرار دیا ہے[۲] (دیکھئے: "بدعت")۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۱۷، الشرح الصغیر ۲/ ۶۸۶، قلیوبی ۴/ ۵۳، المغنی ۷/ ۵۱۷، ۵۱۹۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۶۱۹، الشرح الصغیر ۲/ ۶۸۵، الدسوقی ۲/ ۵۱۰، قلیوبی ۴/ ۵۲، ۸۱، المغنی ۷/ ۵۲۷۔

(۱) قلیوبی ۲/ ۷۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۲۳۔

اکتساب

تعریف:

۱ - "اکتساب" رزق حاصل کرنے اور کسی طرح مال حاصل کرنے کو کہتے ہیں [۱]۔ فقہاء نے اس کی تشریح میں جو اضافہ کیا ہے اس سے اس کا حکم بھی واضح ہو جاتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حلال طریقے سے مال حاصل کرنے کو اکتساب کہا جاتا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ کسب:

۲ - کسب اور اکتساب میں فرق ہے، جس مال اور رزق کے حصول میں محنت ومشقت ہو اسے اکتساب کہا جاتا ہے، اور کسب کے مفہوم میں صرف مال کا حصول ہے [۳] کہا جاتا ہے: "کسب مالا" جبکہ آدمی کو کوئی مال حاصل ہو، خواہ جدوجہد سے ہو جیسے کہ محنت کرکے کمائے یا بغیر جدوجہد حاصل ہو جائے، جیسے مال وراثت جو بغیر محنت ومشقت کے حاصل ہوتا ہے۔

ب۔ احتراف یا عمل:

۳ - احتراف (پیشہ اختیار کرنا) یا عمل، اکتساب سے جدا ہے، یہ دونوں وسائل اکتساب میں ہیں، خود اکتساب نہیں، کیونکہ اکتساب کبھی کبھی احتراف (پیشہ اختیار کرنے) سے حاصل ہوتا ہے، اور کبھی کبھی بغیر احتراف کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے کوئی شخص ایک دن بڑھئی کے پاس کام کرتا ہے اور ایک دن لوہار کے پاس، اور کسی دن قلی کا کام کرتا ہے، بس اس کو کام سے مقصد ہوتا ہے اس کے بغیر کہ اس کو کسی کام میں مہارت حاصل ہو یا یہ کہ وہ اس کو مستقل اپنائے۔

شرعی حکم:

۴ - الف - فقہاء کا خیال ہے کہ جس شخص کو مال کی ضرورت ہو اور وہ مال کمانے پر قادر ہو تو اس پر مال کمانا فرض ہے، تاکہ اس سے وہ اپنے، اپنی بیوی، اپنی نابالغ اولاد اور تنگ دست والدین کے اخراجات جو اس کے ذمہ واجب ہیں انہیں پورا کر سکے، اسی طرح دینی جدوجہد کے سلسلے کے اخراجات [۱] اور اس کے علاوہ دیگر جو مالی ذمہ داری اس پر واجب ہوگی، اس کی بھی ادائیگی کر سکے۔

ب - ابن مفلح حنبلیؒ نے مال کمانے والے کے حال کے مطابق اکتساب کے حکم کی تفصیل بیان کی ہے، ان کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ مکتسب کے لئے بقدر کفایت مال رہنے کے باوجود کمانا مسنون ہے، مروزیؒ کہتے ہیں کہ میں نے ایک شخص کو امام احمد بن حنبلؒ سے کہتے ہوئے سنا ہے، وہ کہہ رہا تھا کہ میں خود کفیل ہوں، امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ تم بازار جاتے رہو تاکہ اپنی کمائی سے صلہ رحمی کر سکو اور خود اپنے کو فائدہ پہنچاؤ۔

فقہاء کہتے ہیں کہ دین، عزت اور مروّت کی سلامتی اور حفاظت اور ذمہ داری کی ادائیگی کے ساتھ مال وجاہ کے اضافہ اور اہل وعیال

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ (کسب)۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۳۰/ ۲۴۴ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۳) لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی۔

(۱) دیکھئے المبسوط ۳۰/ ۲۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۸، جمع الجوامع ۲/ ۴۳ طبع البابی الحلبی ۱۳۵۶ھ۔

پر توسع اور خوشحالی کی غرض سے مال کمانے کی کوشش کرتے رہنا مباح ہے۔

اور جس شخص کے پاس کھانے کو نہ ہو اور اس پر کسی کا نفقہ لازم ہو اور جس پر دین ہو یا جائز نذر ہو اگر فی واجب ہو یا کفارہ لازم ہو تو اس پر مال کمانا واجب ہے[1]، فقہاء نے نفقہ کے ابواب میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

ماوردی شافعی اپنی کتاب "ادب الدنیا والدین" میں یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ انسان کا بقدر کفاف رزق کے لئے کمائی کرنا اور ضرورت کے مطابق اس کی جدوجہد کرنا طالبین کے احوال میں سب سے زیادہ قابل ستائش اور قاصدین کے مراتب میں سب سے زیادہ عمدہ مقام ہے[2]۔

جو کمانے کے مکلف نہیں:

۵-الف-عورت اپنے یا دوسرے پر خرچ کرنے کے لئے کمانے کی مکلف نہیں ہے، اگر وہ محتاج ہے تو اس کا نفقہ دوسرے پر ہے، خواہ وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ۔

ب-وہ چھوٹا بچہ جو کمانے کا اہل نہیں، وہ کمانے کا مکلف نہیں ہے، اس اہلیت کے اسباب میں سے وہ جسمانی اور فکری قوت ہے جس کی وجہ سے حلال وحرام میں فرق کیا جاتا ہے، چنانچہ امام مالک نے موطا میں حضرت عثمان بن عفانؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ چھوٹے بچوں کو کمائی کا مکلف نہ بناؤ، اس لئے کہ جب وہ کمائی نہیں کر پائے گا تو چوری کرے گا[3]۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/ ۲۷۸، ۲۸۲ طبع المنار ۱۳۴۹ھ۔

(۲) منہاج الیقین بشرح ادب الدنیا والدین رص ۴۰۷۔

(۳) الموطا ۲/ ۹۸۰۔

جہاں تک بڑے کا تعلق ہے تو وہ کمائی کا مکلف ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا[1]۔

حصول رزق کے طریقے:

۶-چونکہ اکتساب میں جدوجہد ضروری ہے، برخلاف کسب کے کہ کبھی اس میں محنت پڑتی ہے اور کبھی محنت نہیں کرنی پڑتی ہے، اس لئے اکتساب محنت ومشقت ہی سے ہوگا اور ایسے وقت میں عمل کا حلال اور جائز ہونا ضروری ہے، لہذا شراب پینے والوں کو شراب پیش کر کے روزی حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا خواہ وہ اس کا پیشہ اختیار کرے یا پیشہ اختیار نہ کرے، اسی طرح گھٹیا پیشہ اختیار کر کے روزی حاصل کرنا مکروہ ہے، اور اس میں کچھ اور قیدیں اور شرطیں ہیں جن کا تذکرہ "احتراف" کی اصطلاح میں آیا ہے۔

(۱) الہدایہ بشرح فتح القدیر ۳/ ۳۷۷، ۳۸۲، ۳۸۳، الحطاب ۴/ ۲۲۶، ۲۲۷ طبع لیبیا، تحفۃ المحتاج مع الشروانی وابن القاسم ۸/ ۳۴۴ طبع دار صادر بیروت، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۲۹۱ طبع اول المنار۔

اکدریہ

تعریف:

۱ – "اکدریہ" علم فرائض کا ایک مسئلہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ ورثاء میں شوہر، ماں، دادا، حقیقی بہن یا علاتی بہن ہوں۔

اس مسئلہ کو "اکدریہ" اس لئے کہا گیا ہے کہ قبیلہ اکدر کی ایک عورت کا واقعہ ہے جو مر گئی، اس نے مذکورہ بالا ورثاء چھوڑے، اس مسئلہ کا طریقہ حضرت زید پر مشتبہ ہو گیا، تو اس مسئلہ کو اسی قبیلہ کی طرف منسوب کر دیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ اس قبیلہ کا ایک شخص علم فرائض میں حضرت زید کے مسلک کو اچھی طرح جانتا تھا، چنانچہ ان سے عبد الملک بن مروان نے یہ مسئلہ دریافت کیا تو اس کے جواب میں غلطی ہو گئی، اس بنا پر اس مسئلہ کو اس شخص کے قبیلہ کی طرف منسوب کر دیا گیا، ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس واقعہ نے وراثت میں اس کے اصول کو زید بن ثابت پر الجھا دیا، ایک قول یہ ہے کہ چونکہ اس مسئلہ میں دادا نے بہن کے حصہ کو کم کر دیا، اہل عراق اس مسئلہ کو اپنے یہاں مشہور ہونے کی وجہ سے "الغراء" کہتے ہیں[1]۔

اس مسئلہ میں علماء کے تین مسالک ہیں:

۲ – ایک مسلک حضرت زید بن ثابتؓ کا ہے، اسی کو شافعیہ اور حنابلہ نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ شوہر کو نصف ($\frac{1}{2}$)، ماں کو تہائی، دادا کو چھٹا، اور بہن کو نصف ملے گا، پھر دادا کے حصہ کو بہن کے حصہ کے ساتھ ملا دیا جائے گا، اور دونوں حصوں کے مجموعہ کو ان دونوں کے درمیان "للذكر مثل حظ الانثيين" کے قاعدہ کے تحت تقسیم کیا جائے گا[1]۔

اصل مسئلہ ۶ سے ہوگا، اور ۹ سے عول ہوگا؛ اس طرح شوہر کو تین، ماں کو دو، دادا کو ایک اور بہن کو تین اور دونوں حصوں کا مجموعہ چار ہوگا، پھر دادا اور بہن کے اس مجموعہ کو دونوں کے درمیان "للذكر مثل حظ الأنثيين" کے قاعدہ کے تحت تقسیم کیا جائے گا، اور ۲۷ سے تصحیح ہوگی، جس میں سے شوہر کو ۹، ماں کو چھ، دادا کو آٹھ اور بہن کو چار حصے ملیں گے۔

یہاں حضرت زیدؓ نے بہن کو شروع میں صاحب فرض (ذوی الفروض) بنایا تھا تاکہ وہ پہلی مرتبہ میں میراث سے محروم نہ ہو جائے، اور اخیر میں اس کو عصبہ بنا دیا تاکہ اس کا حصہ دادا کے حصہ (جو کہ بھائی کے درجہ میں ہیں) سے زائد نہ ہو جائے[2]۔

دوسرا مسلک حضرت ابو بکرؓ، اور حضرت ابن عباسؓ کا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ شوہر کو نصف، ماں کو تہائی اور باقی سدس دادا کو ملے گا، اور بہن محروم ہو جائے گی، اسی کو امام ابو حنیفہؒ نے اختیار کیا ہے[3]۔

تیسرا مسلک حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا ہے کہ شوہر کو نصف، بہن کو نصف، ماں کو سدس اور دادا کو سدس ملے گا، اور اصل مسئلہ چھ سے ہوگا، اور آٹھ سے عول ہوگا، جس سے شوہر کو تین، بہن کو

---

(۱) المصباح، ترتیب القاموس مادہ (کدر)، شرح السراجیہ رص ۱۵۳ طبع مصطفی الحلبی، العذب الفائض ار ۹۰، شرح الرحبیہ رص ۸۳ طبع صبیح۔

(۱) شرح الرحبیہ رص ۸۲، العذب الفائض ار ۹۰، ۹۱، المغنی ۶ر ۲۲۳ طبع الریاض۔

(۲) شرح السراجیہ رص ۱۵۲۔

(۳) شرح الرحبیہ رص ۸۳۔

بھی تین، اور دادا اور ماں کو ایک ایک حصہ ملے گا[۱]، ان حضرات نے ماں کا حصہ سدس اس لئے مقرر کیا ہے تاکہ ماں کو دادا سے نہ بڑھا دیں۔

مسئلۂ اُکدریہ کا دوسرے ملقب مسائل سے تعلق:

۳- اُکدریہ میں اگر شوہر نہ ہو تو اس کو "خرقاء" کہیں گے، اگر دادا نہ ہو تو اس کو "مباہلہ" کہیں گے، اور اگر بہن نہ ہو تو "احد الغراوین" کہلائے گا، ان تمام کے احکام "اِرث" کی بحث میں بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) المغنی ۶/ ۲۲۴۔

اِکراہ

تعریف:

۱- لسان العرب میں ہے: "أکرهته، حملته علی أمر هو له کاره" (میں نے اسے ایسے کام پر مجبور کیا جس کو وہ ناپسند کرتا تھا)، "مفردات راغب" میں بھی اسی طرح کا معنی مذکور ہے، "صاحب اللسان" نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں لفظ "الکرہ" (بالفتح) اور "الکرہ" (بالضم) کا استعمال کئی جگہوں میں کیا ہے۔ قراء کے درمیان اس لفظ کے "کاف" کو مفتوح یا مضموم پڑھنے میں اختلاف ہے۔ احمد بن یحیی فرماتے ہیں: عربی زبان میں اور نہ ہی کسی رائج قاعدہ میں ان حرف کے درمیان میں کوئی فرق پایا ہوں جن کو ان لوگوں نے مضموم یا مفتوح پڑھا ہے۔

"المصباح المنیر" میں "الکرہ" (بالفتح) مشقت اور "الکرہ" (بالضم) قہر و زبردستی کے معنی میں مستعمل ہے اور ایک قول یہ ہے کہ "الکرہ" (بالفتح) اکراہ اور زبردستی کے معنی میں اور "الکرہ" (بالضم) مشقت کے معنی میں ہے، اور "أکرهته علی الأمر إکراها" میں نے اس کو زبردستی فلاں کام پر مجبور کیا، کہا جاتا ہے: "فعلته کرها" (بالفتح) میں نے اس کو مجبور کیا، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ قول بھی ہے: "طوعا أو کرها"[۱] یہاں ضدین کو جمع کر دیا ہے[۲]۔

(۱) سورۂ فصلت / ۱۱۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (کرہ)۔

مندرجہ بالا تفصیلات کا خلاصہ ہمارے فقہاء نے یوں بیان کیا ہے: ''لاکراہ'' لغت میں انسان کو کسی ایسی چیز پر مجبور کرنے کو کہتے ہیں جس کو وہ ناپسند کرتا ہے[1]، کہا جاتا ہے "اکرهت فلانا إکراها" یعنی میں نے فلاں کو ایک ایسے کام پر مجبور کیا جس کو وہ ناپسند کرتا تھا۔ ''الکرہ'' (با لفتح) اسی کا اسم مصدر ہے[2]۔

اصطلاح فقہاء میں ''إکراہ'' ایسے کام کو کہتے ہیں جس کو انسان غیر کی وجہ سے کرے خواہ بغیر رضامندی کے کرے یا اختیار میں خلل کے ساتھ کرے۔ علامہ بزدویؒ نے ''اکراہ'' کی تعریف یوں کی ہے: آدمی جس کام سے باز رہنا چاہتا ہو، اس کو اس کے نہ کرنے پر ایسی دھمکی کے ذریعہ مجبور کرنا جس کے کر گذرنے پر آمادہ کرنے والا قادر ہو اور دوسرا شخص اس دھمکی سے خوف زدہ ہو[3]۔

یا اس کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں: ''إکراہ'' ایسا فعل ہے جس کا وجود اکراہ کرنے والے کی طرف سے ہوتا ہے، اور وہ اس شخص میں جس پر اکراہ کیا جائے ایسی کیفیت پیدا کر دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ اس کام کے کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے جس کا اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے[4]۔

اس تعریف میں اکراہ کے جو معنی ذکر کئے گئے ہیں، فقہاء اس کی تفسیر ''خوف'' سے کرتے ہیں[5]، اگرچہ اس کا تعلق ظالم وجابر

(۱) رد المحتار ۵/ ۸۰۔
(۲) مجمع الانہر ۲/ ۴۱۲۔
(۳) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۰۳۔
(۴) الہدایہ وتکملہ فتح القدیر ۷/ ۲۹۲، ۲۹۳، البدائع ۹/ ۴۴۷۹ طبع الامام، رد المحتار ۵/ ۸۰۔
اگر فقہاء ''مُکرِہ'' (راء کے زیر کے ساتھ) کی تعبیر ''حامل'' سے اور ''مُکرَہ'' (راء کے زبر کے ساتھ) کی تعبیر ''حامل'' یا ''محمول'' سے کریں تو دور لازم آنے سے بچ جائیں گے۔
(۵) رد المحتار ۵/ ۸۰۔

حکمراں کے اس فعل سے ہو جو مکر وفریب میں متہم افراد کے ساتھ وہ کرتے ہیں، لیکن اگر دافع یا محرک (یعنی مجبور کرنے والی چیز) مثال کے طور پر حیاء وشرم ہو یا دوستی ومحبت ہو تو اس دافع یا محرک کو ''إکراہ'' نہیں کہا جائے گا[1]۔

۲- اکراہ کرنے والے کی طرف فعل کا ذکر کرنا قول کے خلاف نہیں ہے، جیسا کہ بظاہر سمجھا جاتا ہے، بلکہ یہ یہاں عام ہے اگرچہ گونگا کا اشارہ ہو یا محض تحریر ہو، اس لئے دھمکی کو بھی شامل ہے، کیونکہ دھمکی زبان کا عمل ہے، اور دھمکی عام ہے کہ صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو، خواہ محض حکم کی وجہ سے دلالت حال سمجھ میں آئے جیسے بادشاہ یا امیر کا حکم اور ڈاکو اور گلا گھونٹنے والے کا حکم ہو جو بظاہر اپنی بات وحکم پر مصر ہو[2]۔

علماء حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ سلطان کا حکم اگرچہ اس میں دھمکی شامل نہ ہو ''إکراہ'' ہے اور دوسروں کا حکم جب تک کہ دلالت حال سے یہ نہ معلوم ہو جائے کہ اس میں دھمکی شامل ہے ''إکراہ'' نہیں ہے[3]۔

حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء مذکورہ اشخاص اور اصحاب اقتدار کو خواہ وہ کوئی بھی ہوں ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں[4]، حنفیہ میں خود صاحب مبسوط کہتے ہیں کہ ظالموں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ قتل کی دھمکی نہیں دیتے ہیں، لیکن اپنے مخالفین کو قتل ہی کی سزا دیتے ہیں[5]۔

۳- مذکورہ فعل سے مراد وہ فعل ہے جو ''مُکرَہ'' (راء کے فتحہ کے

(۱) رد المحتار ۵/ ۸۹، ۸۰، الحموی علی تحفۃ ابن عابدین ۲/ ۱۰۲۔
(۲) البحر الرائق ۸/ ۸۰، ۸۲، رد المحتار ۵/ ۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۷۳، الحموی علی تحفۃ ابن عابدین ۲/ ۷۱۔
(۳) اتحاف الابصار ص ۳۲۰، الاتاسی علی المجلۃ ۳/ ۵۶۱۔
(۴) قلیوبی ۴/ ۲۰۱، الفروع لابن مفلح ۳/ ۱۷۶۔
(۵) المبسوط ۲۴/ ۶۷۔

ساتھ) پر واقع ہو، خواہ گرفتاری یا قابل قدر قیمتی مال کی ضبطی کی دھمکی ہو، یا اس کی بیوی سے بدکاری کی دھمکی ہو اگر وہ طلاق نہ دے لیکن اگر ایسے مال کی ضبطی کی دھمکی دی جو قابل قدر نہیں ہے تو یہ إکراہ نہیں کہلائے گا[1]، اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ دھمکی کے ساتھ وہ عمل پایا جائے جس کی دھمکی دی جارہی ہے، جیسا کہ حضرت عمار بن یاسرؓ کو پکڑا گیا اور ساتھ ہی انہیں پانی میں غوطہ دیا گیا تاکہ وہ مرتد ہوجائیں[2]، یا محض دھمکی ہو (یعنی اس پر عمل درآمد کی نوبت نہ آئی ہو دونوں صورتیں اکراہ میں داخل ہیں)، اس کے برخلاف بعض حضرات محض دھمکی کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، جیسے شافعیہ میں ابو اسحاق مروزی کی یہی رائے ہے[3]، اور حنابلہ میں "خرقی" نے اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔ ان حضرات کا مستدل حضرت عمارؓ کی مذکورہ حدیث ہے، البتہ دوسرے فقہاء قیاس سے استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں کہ محض دھمکی ہو یا دھمکی کے ساتھ اس پر عمل بھی ہو۔ اگر محض دھمکی کو بھی إکراہ میں شامل نہیں کرتے ہیں تو ظالم لوگ محض دھمکی سے اپنے مقاصد حاصل کرلیں گے یا جن کو دھمکی دی گئی وہ ہلاک ہوجائیں گے اس صورت میں جب کہ وہ ظالموں کی بات ماننے سے انکار کردیں تو یا پنی موت آپ مرا ہے اور یہ دونوں چیزیں ممنوع ہیں، اور شریعت میں اس کی مثال نہیں ملتی ہے، بلکہ حضرت عمرؓ کا ایک اثر منقول ہے اگرچہ وہ منقطع ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے، وہ اثر یہ ہے کہ ایک شخص ان کے عہد حکومت میں شہد نکالنے کے لئے رسی سے اوپر چڑھا تو اس کی بیوی نے رسی قبضہ میں لے لی اور کہنے لگی، مجھے تین طلاقیں دے دو ورنہ میں رسی کاٹ دوں گی، شوہر نے اسے اللہ اور اسلام کا واسطہ دیا اور باز رہنے کو کہا مگر اس نے کہا میری بات پر عمل کرو ورنہ میں اپنا کام کردوں گی۔ آخر اس نے اس کو تین طلاق دے دی، مقدمہ حضرت عمرؓ کے حضور پیش ہوا تو حضرت عمرؓ نے طلاق کو لغو قرار دیا اور عورت اس مرد کو لوٹا دی[1]، اسی اثر کو مستدل بناتے ہوئے علامہ ابن قدامہؒ نے دونوں میں فرق نہیں کیا ہے[2]۔

"إکراہ" کی مذکورہ تفسیر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر دھمکی کسی ایسے شخص کے قتل کی دی جائے جس کا اس آدمی سے کوئی رشتہ نہیں ہے جس کو دھمکی دی گئی ہے۔ اگر وہ فلاں شخص کے جگہ کی نشاندہی نہیں کرے گا جس کے قتل کا ارادہ ہے (تو وہ مذکورہ شخص کو قتل کردے گا) تو یہ إکراہ نہیں کہلائے گا یہاں تک کہ اس کی طرف سے رہنمائی ہوئی جس سے مطالبہ تھا اور وہ فلاں شخص قتل کردیا گیا[3]، تو رہنمائی کرنے والا شخص بلا کسی جبر واکراہ کے اپنی مرضی سے اس قتل میں معاون سمجھا جائے گا جبکہ اسے اس کا علم ہو کہ مذکورہ شخص کی تعیین کا مقصد قتل ہی ہے، لہذا اکثر اہل علم کے نزدیک خصوص شرائط کے ساتھ یہ معاون شخص بھی قاتل کا شریک سمجھا جائے گا۔ ابو الخطاب حنبلی کی

---

(۱) رد المحتار ۵/ ۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۰، المحمد علی تحفۃ ابن قاسم ۲/ ۳۱۶، فروع ابن مفلح ۳/ ۶ ۷ ۱۔

(۲) حدیث: "أخذ عمار بن یاسر وغطه في الماء لیرتد..." کی روایت ابن سعد نے اپنی طبقات (۳/ ۲۴۹ طبع دار صادر) میں کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۵۸۔

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر: "أن رجلا تدلی بحبل لیشتار عسلا" کی روایت بیہقی (۷/ ۳۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ منقطع ہے اس لئے کہ قدامہ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا ہے (التلخیص ۳/ ۲۱۶ طبع دار المحاسن)۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۶۱، الشرح الکبیر ۸/ ۲۲۳، الکشاف ۶/ ۲۶۸۔

(۳) الخرشی ۳/ ۱۷۵، الدسوقی ۲/ ۳۶۸، قواعد ابن رجب ۳۷۔

رائے یہ ہے کہ اجنبی شخص کے سلسلہ میں دھمکی ایمان (قسم کے باب) میں اکراہ میں داخل ہے۔ ابن رجب نے ابو الخطاب کی اس رائے کو اپنی کتاب میں قوی قرار دیا ہے[1]۔

۴- اور مکرہ (راء کے فتحہ کے ساتھ) کے حق میں عمل خواہ زبان کا ہو یا غیر زبان کا ہو عام ہے، البتہ ول کے افعال اکراہ کو قبول نہیں کرتے۔ لہذا مکرہ کے حق میں فعل قول کو بلاشبہ شامل ہے[2]۔

ابواب بیوع اور ان کے متعلقات میں ہمارے فقہاء جس چیز کو "مصادرہ" سے تعبیر کرتے ہیں، درحقیقت یہ وہ فعل ہے جس کا مطالبہ مکرہ سے کیا جاتا ہے یعنی مال اور تاوان کی ادائیگی، بیع یا قرض وغیرہ لینا جو مال کے حصول کا سبب ہے اس کا مطالبہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر مکرہ بیع کرے تو یہ بیع صحیح اور لازم ہوگی (اگرچہ اس کو علم ہو کہ اس بیع کے بغیر اس کو دھمکی سے رہائی نہیں ملے گی بشرطیکہ مکرہ نے اپنے اکراہ میں بیع کرنے کی تعیین نہ کی ہو)، اسی لئے فقہاء نے بیان کیا ہے کہ سبب کو "مکرہ علیہ" بنانے کا حیلہ یہ ہے کہ "مکرہ" کہے: مال کہاں سے لاؤں؟ تو مکرہ حصول مال کا سبب متعین کرتے ہوئے کہے: "بع کذا" (فلاں چیز بیچ دو)، یا صرف بیع کا حکم دے، اور فروخت کئے جانے والے سامان کی تعیین نہ کرے جیسا کہ ابن نجیم کے نزدیک ہے تو مذکورہ صورت میں حصول مال کا سبب خاص اکراہ کے تحت درج ہوگا۔

اس تفصیل میں صرف مالکیہ کا اختلاف ہے، ان میں بھی ابن کنانہ اور ان کے متبعین مستثنی ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک سبب مطلقاً "مکرہ علیہ" ہے[3]۔

---

(۱) قواعد ابن رجب ر ۲۷۳۔

(۲) الاشباہ للسیوطی ر ۲۰۸، تیسیر التحریر ۲ / ۳۰۳۔

(۳) رد المحتار ۵ / ۸۸، البحر الرائق ۸ / ۸۰، الحموی علی الاشباہ ۲ / ۱۰۳، القلیوبی علی المنہاج ۲ / ۱۵۶۔

دوسروں کو تکلیف پہنچانا بھی دھمکی میں شامل ہے، خواہ وہ ان لوگوں میں ہو جن سے تعلق و محبت ہو، لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ اکراہ کی جو شرطیں ہیں وہ پائی جائیں، ساتھ ہی یہ بھی شرط ہے کہ وہ محبوب شخص ذی رحم محرم ہو یا بیوی ہو، جیسا کہ بعض فقہاء نے اس کا اضافہ کیا ہے[1]۔

مالکیہ اور بعض حنابلہ نے محبوب میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ یا تو لڑکا اور اس کے فروع ہوں یا باپ اور اس کے اصول ہوں، شافعیہ نے صرف یہ قید لگائی ہے کہ محبوب ایسا ہو جس کی تکلیف وہی مکرہ (بالفتح) کی سخت مشقت کا باعث ہو جیسے بیوی، دوست اور خادم ہیں، حنابلہ میں "القواعد الاصولیہ" کے مصنف کی بھی یہی تخریج ہے اور یہی بعض حنابلہ کا بھی رجحان ہے، بعض شافعیہ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے سے یا بیٹا اپنے باپ سے کہے: "طلق زوجتک، وإلا قتلت نفسي، بیوی کو طلاق دے دو ورنہ میں خودکشی کرلوں گا، تو یہ بھی اکراہ میں شامل ہے لیکن اگر کہے: "وإلا کفرت" یعنی طلاق دو ورنہ میں کفر اختیار کرلوں گا، تو یہ اکراہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں کہنے والا فوراً کافر ہو جائے گا[2]۔

شافعیہ کے اس قول میں باپ اور بیٹے کی قید ہے، لیکن اس قید میں ایک اشکال ہے جو عیاں ہے۔

اسی طرح یہ بات کسی بلند جگہ سے پھینکنے کی دھمکی پر بھی صادق آتی ہے یعنی یہاں الجاء و اکراہ اپنے حقیقی معنی میں ہے جو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قدرت کے منافی مانا جاتا ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۷ / ۲۹۳، رد المحتار ۵ / ۸۱، مجمع الانہر ۲ / ۴۳۱، الفتاوی الہندیہ ۵ / ۳۵، التقریر والتحبیر ۲ / ۲۰۶۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲ / ۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۶ / ۴۴۷، تحفۃ المحتاج ۷ / ۳۷، القلیوبی علی المنہاج ۳ / ۳۳۳، البجیرمی علی المنہج ۴ / ۱۴، مطالب اولی النہی ۵ / ۳۲۵، الانصاف ۸ / ۴۳۹۔

مالکیہ (جن کی موافقت اس مسئلہ میں ابن تیمیہ بھی کرتے ہیں) مکرہ (بالفتح) پر ضرر کے ظن پر بھی اکتفاء کرتے ہیں اگر مکرہ اسے انجام نہ دے، فقہاء مالکیہ کی عبارت اس طرح ہے: "یکون (أی الإکراہ) بخوف مؤلم"[1] (اکراہ تکلیف دہ چیز کے خوف سے ہوا کرتا ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

۵- رضا اور اختیار:

"رضی" لغت میں اختیار کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "رضیت الشيء، ورضیت به، أی اخترته" (میں نے اس کو اختیار کیا)۔

اختیار لغت میں جس چیز کو بہتر سمجھے اسے اپنانے کو کہتے ہیں[2]۔

اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک "رضا" اور "اختیار" کے مابین کوئی فرق نہیں، لیکن حنفیہ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک رضا نام ہے: اختیار کے اس طرح پورا ہونے کا کہ اس کا اثر خارج میں ظاہر ہو جیسے چہرہ میں بشاشت ظاہر ہو، یا رضا نام ہے: کسی چیز کو ترجیح دینے یا بہتر سمجھنے کا[3]۔

اور اختیار نام ہے وجود اور عدم کے درمیان متردد چیز میں ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دینے کے ارادہ کا۔

یا کسی شئی کی طرف قصد وارادہ کا نام اختیار ہے[4]۔

إکراہ کا حکم:

۶- ناحق إکراہ صرف حرام ہی نہیں بلکہ یہ گناہ کبیرہ ہے، نیز یہ کہ یہ

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲؍ ۳۶۸، الفروع لابن مفلح ۳؍ ۱۷۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۳) کشف الأسرار ۴؍ ۳۸۳، ابن عابدین ۴؍ ۷۔

(۴) التلویح ۲؍ ۱۹۶، ابن عابدین ۴؍ ۷۔

عمل دینی لگاؤ کی کمی کو بتاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ ظلم ہے، حدیث قدسی میں ہے: "یا عبادي إني حرّمت الظلم علی نفسي وجعلته بینکم محرما فلا تظالموا......"[1] (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اے میرے بندو! میں نے اپنے اوپر ظلم کو حرام قرار دیا ہے، اور اس کو تمہارے درمیان بھی حرام قرار دیا ہے، لہٰذا تم آپس میں ایک دوسرے پر ظلم مت کرو)۔

إکراہ کی شرطیں

پہلی شرط:

۷- پہلی شرط یہ ہے کہ مکرہ (بکسر الراء) اپنی دی ہوئی دھمکی کو عملی شکل دینے پر قادر ہو، صاحب اثر ورسوخ اور صاحب قوت ہونے کی وجہ سے اس پر اسے قدرت حاصل ہو، خواہ وہ بادشاہ اور امیر نہ ہو۔ یہ شرط اس لئے ہے کہ ایسی دھمکی جس پر انسان قادر نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے[2]۔

دوسری شرط:

۸- مکرہ (راء کے فتحہ کے ساتھ) دھمکی کے نفاذ سے خائف ہو، اگر خوف دلانے والی شئی کی صورت فوری ہو تو اکراہ کے تحقق میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر تاخیر کے ساتھ ہو تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ میں سے اذرعی کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں بھی إکراہ کا تحقق ہو جائے گا، اور جمہور شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ

(۱) نیل الأوطار ۸؍ ۳۰۸، الفتاوی الکبری لابن حجر ۴؍ ۳۷۳، تیسیر التحریر ۲؍ ۳۱۰۔ حدیث: "یا عبادي إني حرمت الظلم......" کی روایت مسلم (۴؍ ۱۹۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المبسوط ۲۴؍ ۳۹، رد المحتار ۵؍ ۸۰، الخرشی ۴؍ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۳؍ ۲۹۰، المغنی لابن قدامہ ۸؍ ۲۶۱۔

تاجیل کے ساتھ اِکراہ کا تحقق نہ ہوگا اگرچہ آنے والے کل ہی تک کی مدت کیوں نہ ہو۔

اور دھمکی سے لاحق ہونے والے خوف کا مقصد و مطلب یہ ہے کہ خوف کا غالب گمان ہوجائے، اس لئے کہ دلائل کی عدم موجودگی اور حقیقت تک رسائی ممکن نہ ہونے کی صورت میں ظن غالب کا اعتبار کیا جاتا ہے [۱]۔

تیسری شرط:

۹- تیسری شرط یہ ہے کہ دھمکی قتل کی ہو، یا کسی عضو کے ضائع کردینے کی، اگرچہ عضو باقی رہے، لیکن اس کی قوت زائل کردی جائے، جیسے آنکھ تو موجود ہو مگر بصارت ختم کردی جائے، ہاتھ اور پاؤں تو رہے لیکن پکڑنے اور چلنے کی قوت ضائع کردی جائے [۲]، یا ان کے علاوہ ایسی دھمکی ہو جو غم و اندوہ کا باعث ہو جس کی وجہ سے اس کی رضا ختم ہوجائے جیسے عورت کے ساتھ بدکاری اور مرد کے ساتھ لواطت کی دھمکی ہو۔

بھوکے رکھنے کی دھمکی اگر دی جائے تو اس میں دونوں پہلو (اِکراہ وعدم اِکراہ) کے تحقق کا امکان ہے، چنانچہ وہ بھوک معتبر ہوگی جو مکرَہ کو اندیشہ ہلاکت تک پہنچادے [۳]۔

(۱) ردالمحتار ۵ر ۸۰، ۸۸، المبسوط ۲۴ر ۷۸، ۹۰، ۱۷، البزازیہ بہامش الہندیہ ۶ر ۱۳۱، الخرشی ۴ر ۱۷۴، الشرقاوی علی التحریر ۲ر ۴۱۰، تحفۃ المحتاج ۷ر ۶، ۳، أسنی المطالب ۳ر ۲۸۳، مغنی المحتاج ۳ر ۲۸۹، ۲۹۰، المقنع ۳ر ۱۳۵، المغنی ۸ر ۲۶۱۔

(۲) دہشت زدہ شخص جس دھمکی کو مہلک خیال کرے اگرچہ ایسا نہ ہو پھر بھی اِکراہ کا متحقق سمجھا جائے گا، جیسا کہ ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے (قلیوبی علی المنہاج ۳ر ۳۳۲) فقہاء کا یہ قول کہ وہ ظن جس کی خطا ظاہر ہو، اس کا محل وہ عمل ہے جس میں نیت کی ضرورت ہو، نہ کہ وہ جس میں معاملہ ظاہر کے ساتھ مربوط ہو، جیسا کہ یہاں ہے کیونکہ رضامندی ساقط ہے اگرچہ ظن فاسد ہو۔

(۳) البدائع ۷ر ۱۸۱، ۱۷۶، الاشباہ للسیوطی ص ۲۰۹۔

وہ شئی جو ایسے غم واندوہ کا موجب ہو جو رضا سے آدمی کو محروم کردے، احوال و اشخاص کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ شرفاء، پست طبقہ لوگوں سے مختلف ہوتے ہیں، اور کمزوروں و طاقتوروں کے درمیان فرق ہے، مال یسیر (تھوڑا) کا ضیاع مال کثیر کے ضیاع کے برابر نہیں ہے، ان تمام امور میں تحقیق و نظر کا کام حاکم وقت کے سپرد ہوگا جو ہر واقعہ کی پوری تحقیق وتفتیش کرکے حکم نافذ کرے گا [۱]۔

چوتھی شرط:

۱۰- چوتھی شرط یہ ہے کہ اگر اِکراہ کی صورت نہ ہوتی تو مکرَہ اس کام سے باز رہتا جس پر اسے مجبور کیا جارہا ہے، باز رہنے کی متعدد صورتیں ہیں، یا تو خود مکرَہ اپنے حق کی وجہ سے باز رہتا، جیسے اس کو اپنے ہی مال کے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے، یا کسی دوسرے کے حق کی وجہ سے یا حق شرع کی وجہ سے، جیسے اس کو ظلماً دوسرے کے مال کے ضیاع پر یا دوسرے کی جان کے ضیاع پر یا ضیاع کی خاطر دوسرے تک رہنمائی پر مجبور کرنا [۲] یا خالص حق اللہ میں کسی موجب حد فعل کے

(۱) المبسوط ۲۴ر ۵۲، التلویح ۲ر ۱۹۸، ردالمحتار ۵ر ۸۱، الخرشی ۴ر ۱۷۴، المہذب ۲ر ۷۹، الفروع ۳ر ۶۱۷۔

(۲) اس کو اجازت ہے یا اس پر لازم ہے کہ اگر مجبور کرنے والا اس بابت قسم کھلائے تو جھوٹی قسم کھالے اور حانث بھی ہوجائے، اس لئے کہ یمین اور دلالت (رہنمائی) کے درمیان اس کو اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک یہ قاعدہ معتبر ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی یمین اصلاً منعقد ہی نہیں ہوگی، اس کو حنابلہ میں ابن رجب نے اپنی کتاب قواعد (ص ۳۷) میں بیان کیا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اختیار اِکراہ کے منافی نہیں، لیکن مکرَہ کی یمین حنفیہ کی رائے کے مطابق منعقد ہوگی اور صحیح ہوگی، اور مالکیہ کی رائے کے مطابق باطل یا جواز کے لائق ہوگی، قریب ہی یہ بحث آئے گی۔

ارتکاب پر مجبور کرنا جیسے زنا اور شراب کا پینا وغیرہ[1]۔

پانچویں شرط:

۱۱ – جس فعل پر مجبور کیا جارہا ہے اس کا محل متعین ہو، یہ شافعیہ اور بعض حنابلہ کے یہاں مطلق ہے، اگر چند متعین امور میں اختیار دیا جائے تو حنفیہ اور ان کے موافقین حنابلہ کے نزدیک یہ صورت بھی محل متعین کے حکم میں داخل ہے[2]۔

اسی پر مصادرہ کا حکم متفرع ہوتا ہے جس کا بیان فقرہ (۴) میں گذر چکا ہے۔

اسی سے یہ امر بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ابہام کی حالت میں مالکیہ کا موقف حنفیہ کے مسلک سے قریب تر ہے، بلکہ ایسی صورت میں انہوں نے إکراہ کا زیادہ اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ابہام میں امور معینہ کی قید نہیں ہے۔

اگر إکراہ دو عورتوں میں سے کسی ایک کی طلاق یا دو آدمیوں میں سے کسی ایک کے قتل کے سلسلہ میں ہو تو یہ مسئلہ انہی مختلف فیہ مسائل کے ذیل میں درج ہوگا جن کے ساتھ پانچویں شرط کا ذکر ہوا ہے۔

صورت مذکورہ میں حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ وحنابلہ میں جن حضرات نے موافقت کی ہے ان کے نزدیک اس تخییر کے باوجود إکراہ کا تحقق ہوجائے گا۔

جمہور شافعیہ اور کچھ حنابلہ عدم تحقق کے قائل ہیں، ان حضرات کا مستدل یہ ہے کہ محل کی تعیین نہیں ہے، لہذا اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ دوسری کو طلاق دے کر، اسی طرح دوسرے شخص کو قتل کرکے باقی کے حق میں طلاق وقتل سے بچ جائے[3]، اس مسئلہ کی تفصیل فصل ثانی میں مذکور ہے۔

چھٹی شرط:

۱۲ – چھٹی شرط یہ ہے کہ مکرَہ کو جس فعل پر مجبور کیا جارہا ہے اسے چھوڑنے کی گنجائش اس کے لئے نہ ہو، ورنہ گنجائش کے باوجود اگر وہ اس فعل کا ارتکاب کرلے تو وہ مکرَہ اور مجبور نہیں سمجھا جائے گا، اسی بنیاد پر اگر مکرَہ کو دو معاملوں میں اختیار دیا جائے تو ان دونوں معاملوں کے برابر ہونے یا حلت وحرمت کے اعتبار سے دونوں میں تفاوت ہونے کی وجہ سے تخییر کا حکم مختلف ہوگا، اس سلسلہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

تخییر یا تو وہ ایسی حرام اشیاء میں ہوگی جن میں نہ تو رخصت ہوا کرتی ہے اور نہ ہی اصلاً وہ مباح ہوتی ہیں، جیسے زنا اور قتل کے درمیان تخییر۔

یا تخییر دو ایسی چیزوں کے درمیان ہو کہ ان میں سے ہر ایک حرام ہو، لیکن بوقت ضرورت ان میں رخصت بھی حاصل ہو جیسے کفر اور مال غیر کے ضائع کرنے کے درمیان تخییر۔

یا تخییر دو ایسی چیزوں کے درمیان ہو کہ ان میں سے ہر ایک براہ راست حرام ہو، اور ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جیسے مردار کے کھانے اور شراب پینے کے درمیان اختیار۔

یا دونوں چیزیں ایسی ہوں گی کہ دونوں میں سے ہر ایک اصلاً مباح ہوگی یا بوقت ضرورت مباح ہوگی جیسے اپنی بیوی کو طلاق دینے اور اپنے مال میں سے کچھ فروخت کردینے کے درمیان تخییر ہو، یا حج میں مسافر کو جمع بین الصلاتین اور رمضان میں روزہ توڑنے کے درمیان تخییر ہو۔

تو مذکورہ چاروں صورتوں میں جہاں وہ دونوں معاملے جن کے

(۱) ردالمحتار ۵/۸۰، مغنی المحتاج ۳/۲۳۹، ۲۹۰، جلیل المآرب ۲/۳۳۔

(۲) ردالمحتار ۵/۸۸، المبسوط ۲۴/۶۱۔

(۳) فتاوی ابن حجر ۴/۱۷۶، الاشباہ للسیوطی رص ۲۱۰، مطالب اولی النہی ۵/۲۶۱۔

درمیان اختیار رہے، وہ حلت وحرمت میں برابر ہیں، اختیار شدہ دونوں میں سے کسی ایک فعل کے کرنے پر اکراہ کا حکم مرتب ہوگا، اس کے احکام کی تفصیل مع اختلافات عنقریب ہی آئے گی۔ اس پر اکراہ کا حکم اس لئے مرتب ہوگا کہ اس میں کوئی تعدد نہیں، کیونکہ درحقیقت اکراہ بغیر کسی تفاوت کے کسی ایک ہی پر وارد ہوگا، اور اس کا تحقق ایک متعین فعل کے اندر ہی ہوگا، اس مسئلہ میں اکثر شافعیہ اور بعض حنابلہ کا اختلاف ہے، چنانچہ ان کے نزدیک مذکورہ صورتوں میں اکراہ کا تحقق نہ ہوگا۔

اور اگر تخییر شدہ دونوں امور میں تفاوت ہو، اس طور پر کہ ایک امر حرام ہو جس میں رخصت یا اباحت کی کوئی صورت نہ ہو جیسے قتل وزنا تو اس کی گنجائش نہیں ہوگی، البتہ اس کے بالمقابل امر پر اکراہ کا وقوع ہوگا، خواہ اس بالمقابل امر کی حرمت ایسی ہو جس میں بوقت ضرورت رخصت وگنجائش ہو جیسے کفر اور دوسرے کے مال کا ضیاع، یا جس میں بوقت ضرورت اباحت ممکن ہوجاتی ہو جیسے مردار کا کھانا اور شراب کا پینا یا وہ امر ضرورۃً یا اصالۃً مباح ہو جیسے مکرہ کے مال میں سے کسی معین شی کی بیع کرنا یا رمضان کے دن میں افطار کرنا، اسی اکراہ پر اس کا حکم مرتب ہوتا ہے، جس کی تفصیل عنقریب ہی مع اختلافات آرہی ہے۔

ان مذکورہ افعال کے ارتکاب کی اس حرام شی کے ساتھ گنجائش ہے جس میں کسی حال میں نہ رخصت ہے اور نہ ہی وہ مباح ہے، لیکن بذات خود اس حرام شی کے ارتکاب کی گنجائش ان میں سے کسی میں نہیں ہے، مذکورہ تینوں صورتوں میں جن کا ذکر کیا گیا اور جو حسب ذیل ہیں: اگر تخییر زنا یا قتل کے درمیان ہو یا کفر یا دوسرے کے مال ضائع کرنے کے درمیان ہو یا تخییر زنا یا قتل اور مردار کھانے یا شرب خمر کے درمیان واقع ہو یا پھر زنا یا قتل اور مال میں سے کسی معین شی کی فروخت کے مابین واقع ہو تو زنا یا قتل کی صورت میں مکرہ مجبور نہیں سمجھا جائے گا، پس جو شخص ان دونوں میں کسی ایک کا بھی ارتکاب کرے گا تو اس کا یہ فعل اس کی مرضی کے ساتھ ہوگا نہ کہ اکراہ کی بنا پر، لہذا اس پر اکراہ کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب کہ اکراہ مجبور کرنے والا ہو، تاکہ گنجائش والے امر کی اجازت ثابت ہوجائے اور اکراہ کے وقت اجازت کی گنجائش کا علم ہوجائے۔

اگر تخییر شدہ امور میں سے ایک امر حرام ہو اور بوقت ضرورت اس میں رخصت ہوتی ہو اور اس کے بالمقابل دوسرا امر حرام تو ہو مگر بوقت ضرورت وہ مباح ہو، مثال کے طور پر تخییر کفر یا مال غیر کے ضیاع کے درمیان اور مردار کھانے یا شرب خمر کے درمیان واقع ہو، تو ایسی صورت میں مذکورہ تخییر شدہ دونوں امور اباحت میں برابر ہوں گے، چنانچہ ان میں سے کسی ایک امر کے ارتکاب سے دوسرے امر سے خلاصی کی گنجائش نہ ہوگی، اور اکراہ کا وقوع مذکورہ دونوں امور میں سے ہر ایک پر ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ نفس یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا معاملہ ہو، اگر ایک امر حرام ہو اور بوقت ضرورت اس میں رخصت یا اباحت ممکن ہو اور اسی کے بالمقابل دوسرا امر ضرورتاً یا واقعتاً مباح ہو جیسے کفر یا شرب خمر کے درمیان اور مکرہ کے مال میں سے کسی شی کی فروخت یا رمضان کے دن میں افطار کے درمیان تخییر واقع ہو، تو اس صورت میں امر مباح کے ارتکاب سے اس فعل حرام سے خلاصی کی گنجائش ہوگی جس میں بوقت ضرورت رخصت یا اباحت ممکن ہو، اس طرح وہ اپنی حرمت پر قائم رہے گا، اکراہ خواہ نفس یا عضو کے اتلاف کا ہو یا ان دونوں کے عدم اتلاف کا ہو، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک عدم اتلاف کا اکراہ ممانعت کو مطلقاً زائل نہیں کرتا اور اتلاف کی صورت میں اگرچہ وہ ممانعت کو زائل کردیتا ہے مگر اس کا یہ ازالہ بطور اضطرار ہے اور بالمقابل امر مباح کی

موجودگی میں اضطرار کی شکل میں پائی جاتی ہے[1]۔

اکراہ کی تقسیم

اِکراہ کی دو قسمیں ہیں: ۱- اِکراہ بحق، ۲- اِکراہ بغیر حق- اِکراہ بغیر حق کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱- اِکراہ ملجی، ۲- اِکراہ غیر ملجی- پہلے اِکراہ بحق کی تفصیل درج کی جارہی ہے:

اول: اِکراہ بحق:

تعریف:

۱۳ - یہ اِکراہ مشروع کا نام ہے یعنی جس میں نہ ظلم ہو اور نہ گناہ[2]۔

اِکراہ مشروع وہ ہے جس میں یہ دو چیزیں مکمل پائی جائیں:

اول یہ ہے کہ مکرہ کو اس چیز کی دھمکی دینے کا حق ہو جس کی وہ دھمکی دے رہا ہے۔

دوسری یہ ہے کہ جس چیز پر مجبور کیا جارہا ہے وہ ان چیزوں میں سے ہو جس کو لازم کرنے کا حق مکرہ کو حاصل ہو۔ اسی بنا پر مرتد کو اسلام پر مجبور کرنا "اِکراہ بحق" ہے، کیونکہ اس میں دونوں شرطیں پائی جارہی ہیں۔ اسی طرح صاحب قدرت قرض دار کو قرض کی ادائیگی پر مجبور کرنا اور ایلاء کرنے والے شخص کو اپنی بیوی سے رجوع کرنے پر یا مدت ایلاء گذرنے کے بعد طلاق پر مجبور کرنا "اِکراہ بحق" کے ذیل میں

(۱) المبسوط ۲۴/۳۵، ۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۲، ابن عابدین ۵/۸۷، ۸۸، البحر الرائق ۸/۸۷، بدائع الصنائع ۹/۴۴۹۲، ۴۴۹۳، ۴۴۹۸، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۰، ۳۱، الفواکہ الدوانی ۲/۲۳۳، الخرشی ۴/۲۷، ۲۸، ۳۴/۴۸۴، ۱۷۲، الحموی علی الاشباہ ۱/۱۴۴، تحفۃ المحتاج ۷/۵۷۳، الشرح علی البہجہ ۵/۵۹، المہذب ۱/۵۰، القلیوبی علی المنہاج ۳/۲۴۳، الخرشی ۴/۲۷، ۲۸۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/۳۔

آتا ہے[1]۔

اِکراہ بحق کا حکم:

۱۴ - عام طور پر علماء کہتے ہیں کہ "اِکراہ بحق" طوع شرعی (شرعی اختیار وجواز) کے منافی نہیں ہے، ورنہ "اِکراہ بحق" کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا۔ نامرد کو طلاق پر مجبور کرنا، جس پر نفقہ واجب ہو اس کو نفقہ دینے پر، اور قرض دار اور ذخیرہ اندوز کو مال کے فروخت کرنے پر مجبور کرنا، اسی طرح راستہ، قبرستان، یا مسجد کے پڑوس میں جس کی زمین ہو اگر مسجد یا قبرستان یا راستہ میں توسیع کی ضرورت ہو تو اس کو زمین کے دینے پر یا کسی کے پاس کھانے کا سامان ہو اور کسی مضطر کو اس کی ضرورت ہو تو سامان والے کو اس کے دینے پر مجبور کرنا، ان مسائل کو فقہاء "اِکراہ بحق" کی مثالوں میں پیش کرتے ہیں[2]۔

دوم: اِکراہ بغیر حق:

تعریف:

۱۵ - "اِکراہ بغیر حق" وہ اِکراہ ہے جو ظلما ہو یا وہ اِکراہ جو حرام ہو، خواہ حرام اس وجہ سے ہو کہ وسیلۂ اِکراہ حرام ہو یا مطلوبہ شیٔ حرام ہو، جیسے مفلس کو اس کی باقی ماندہ رکھی جانے والی چیزوں کی فروخت پر مجبور کرنا[3]۔

اِکراہ ملجی اور اِکراہ غیر ملجی:

۱۶ - اِکراہ کی یہ تقسیم "اِکراہ ملجی" اور "اِکراہ غیر ملجی" صرف حنفیہ

(۱) فتاوی ابن حجر ۴/۱۷۳۔

(۲) ردالمحتار ۵/۸۰، الخرشی ۴/۱۷۳، ۱۶۵، جواہر الاکلیل ۲/۳، المہذب ۲/۷۹، القلیوبی علی المنہاج ۳/۵۹، الشرح علی البہجہ ۴/۲۲۸، الاشباہ للسیوطی ص ۲۰۶، ۲۱۱، القواعد الکبری لابن حجر ص ۲۲۱۔

(۳) الخرشی ۴/۱۶۵۔

کے یہاں ہے۔

إکراہ ملجی حنفیہ کے نزدیک اس دھمکی کو کہتے ہیں جس میں جان یا کسی عضو کے تلف کرنے یا سارے مال کے ضائع کرنے کی بات ہو یا ایسے شخص کے قتل کی دھمکی ہو جو مکرہ کے لئے باعث پریشانی ہو۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ مکرہ کی رضا کو ختم کر دیتا ہے اور اختیار ختم تو نہیں ہوتا ہے البتہ صحیح نہیں رہتا ہے، مذکورہ نوع میں رضا اس وجہ سے معدوم ہو جاتی ہے کہ رضا نام ہے: کسی چیز کی رغبت اور اس کی طرف میلان کا اور یہ چیز کسی بھی إکراہ میں ناممکن ہے۔

مذکورہ نوع میں اختیار ختم تو نہیں ہوتا لیکن صحیح نہیں رہتا ہے، اس لئے کہ اختیار کہتے ہیں: فاعل کی ترجیح سے کسی شی کے کرنے یا نہ کرنے کا قصد کرنا اور اختیار کا یہ مفہوم زائل نہیں ہوتا، چنانچہ مکرہ جس فعل کو کرتا ہے وہ اس کے قصد و ارادہ سے ہوتا ہے، یہ بات دوسری ہے کہ یہ قصد و ارادہ کبھی تو صحیح اور درست ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ارادہ عمل کی رغبت و رضا کا نتیجہ ہو، اور کبھی فاسد ہوتا ہے، جبکہ وہ ارادہ أخف الضررین کے ارتکاب کی غرض سے ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی کو دو امور میں سے کسی ایک کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا اور وہ دونوں کے دونوں شر کے قبیل سے ہوں، پس اگر مکرہ نے ان دونوں تخییر شدہ امور میں ایسے امر کا ارتکاب کیا جس کا ضرر دوسرے کے بالمقابل کم ہے تو یہ ارتکاب و اختیار، اختیار صحیح نہیں ہوگا بلکہ اس کا یہ اختیار، اختیار فاسد ہے۔

اور إکراہ غیر ملجی وہ دھمکی ہے جو نفس یا کسی عضو کو ہلاک نہ کرے، جیسے معمولی مدت کے لئے قید یا ایسی پٹائی جس سے قتل یا بعض اعضاء کے تلف ہو جانے کا خدشہ نہ ہو۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ مکرہ کی رضامندی کو تو ختم کر دیتا ہے لیکن وہ مفسد اختیار نہیں ہوتا، کیونکہ مکرہ کو جس چیز پر مجبور کیا گیا ہے اس پر عمل در آمد پر مکرہ مجبور نہیں ہے، اس لئے کہ مکرہ دھمکی برداشت کر کے صبر کر سکتا ہے برخلاف نوع اول کے[1]۔

۱۷- حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے إکراہ کی مذکورہ تقسیم (ملجی و غیر ملجی) نہیں کی ہے، لیکن ان حضرات نے إکراہ کے اسباب تحقق اور عدم تحقق پر بحث کی ہے، ان کی بحث سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ جس کو حنفیہ إکراہ ملجی کا نام دیتے ہیں اس کے تو سب قائل ہیں، لیکن إکراہ غیر ملجی میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق إکراہ غیر ملجی کو إکراہ کہا جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق إکراہ غیر ملجی کو إکراہ نہیں کہا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک إکراہ غیر ملجی بعض مکرہ علیہ کے اعتبار سے إکراہ مانا جائے گا اور بعض کے اعتبار سے إکراہ نہیں مانا جائے گا، چنانچہ چند چیزیں ہیں جن میں إکراہ غیر ملجی کو إکراہ نہیں مانا جائے گا، ان میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں: قولی یا فعلی کفر، وہ معصیت جس سے کسی مخلوق کا حق متعلق ہو جیسے قتل یا کسی عضو کو کاٹ دینا، کسی ایسی عورت سے زنا جو اس ناپسند کرتی ہو یا اس کا شوہر ہو، نبی یا فرشتہ یا صحابی کو گالی دینا یا کسی مسلم پر تہمت لگانا۔

اور وہ چیزیں جن میں إکراہ غیر ملجی کو إکراہ مانا جائے گا، ان میں سے چند یہ ہیں: شراب پینا، مردار کھانا، طلاق، قسم، خرید و فروخت اور ان کے علاوہ دیگر تمام عقود و معاملات اور ان کے آثرات[2]۔

إکراہ کا اثر:

۱۸- إکراہ کے اس اثر کے بارے میں حنفیہ اور غیر حنفیہ کے درمیان

---

(۱) المبسوط ۲۴/۳۸، ابن عابدین ۵/۸۰، ۸۱، ۸۹، فتح القدیر ۷/۲۹۸، البدائع ۹/۴۴۷۹۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/۲۸۱، بلغۃ السالک ۱/۵۲۴، الخرشی ۳/۱۷۵، ۱۷۶، تحفۃ المحتاج ۷/۱۹، ۳۵، الاشباہ للسیوطی ص ۲۰۹، مغنی المحتاج ۳/۲۹۰، الفروع ۴/۸۲۴، ۸۲۶۔

اختلاف ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک إکراہ کا اثر:

۱۹ - حنفیہ کے نزدیک وہ قول یا وہ فعل جس پر إکراہ کا وقوع ہوتا ہے، اس کے اختلاف سے إکراہ کا اثر بھی مختلف ہوتا ہے، اگر مکرہ علیہ (وہ امر جس پر آدمی کو مجبور کیا جائے) کا تعلق اقرار سے ہو تو إکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ اقرار کو باطل اور لغو کردے گا، خواہ إکراہ ملجی ہو یا غیر ملجی، جیسے جس کو مجبور کیا جائے کہ وہ کسی مال، شادی یا طلاق کا اعتراف کرے تو اس کا یہ اعتراف باطل ہوگا اور شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اقرار مُقِر کے حق میں حجت اس وجہ سے ہے کہ صدق کے پہلو کو کذب پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اور یہ ترجیح إکراہ کے ساتھ ممکن نہیں، اس لئے کہ إکراہ قوی قرینہ ہے اس بات کا کہ مقر اپنے اقرار سے اقرار شدہ شئی میں صدق ارادہ نہیں رکھتا، اس کا ارادہ محض دھمکی سے لاحق ہونے والے ضرر کو دور کرنا ہے۔

اور اگر مکرہ علیہ عقود اور معاملات شرعیہ، جیسے بیع، اجارہ اور رہن اور اس طرح کے دیگر تصرفات ہیں تو إکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ وہ ان عقود وتصرفات کو فاسد تو کردے گا لیکن باطل نہیں کرے گا، چنانچہ اس پر وہی احکام مرتب ہوں گے جو عقد فاسد پر مرتب ہوتے ہیں اور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر مکرہ کی اجازت حاصل ہو تو إکراہ درست ولازم ہوگا، اسی طرح اگر مکرہ ثمن (قیمت) پر قبضہ جمالے اور برضا ورغبت مبیع (فروخت کردہ سامان) حوالہ کردے تو اس پر بیع کی صحت اور لزوم کا حکم مرتب ہوگا[1]۔

اس سلسلہ میں حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ إکراہ ان کے نزدیک اختیار کو ختم نہیں کرتا جس سے کسی شئی کے کرنے یا نہ کرنے یا اس کے برعکس کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، البتہ وہ رضامندی کو ختم کردیتا ہے جس کا حاصل کسی شئی کی طرف میلان ورغبت کا ہونا ہے، اور رضامندی نہ تو تصرفات کا کوئی رکن ہے اور نہ ہی اس کے شرائط انعقاد میں سے کوئی شرط ہے، بلکہ محض اس کے شرائط صحت میں سے ایک شرط ہے، لہذا رضامندی کے فقدان پر فساد عقد کا حکم مرتب ہوگا، لیکن بطلان کا حکم مرتب نہیں ہوگا، البتہ ان کے نزدیک اس کلیہ سے بعض تصرفات مستثنیٰ ہیں، چنانچہ إکراہ کے باوجود اگرچہ وہ ملجی ہو وہ ان مستثنیات میں صحت کے قائل ہیں، ایسے تصرفات میں بعض درج ذیل ہیں:

شادی، طلاق، بیوی سے رجعت، نذر اور یمین۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی علت یہ بیان کی ہے کہ شارع نے ان تمام تصرفات میں لفظ کے استعمال کو معنی کے قائم مقام مانا ہے جب کہ لفظ کا استعمال قصد کے ساتھ ہو، لہذا جب جب لفظ کا وجود ہوگا اس پر اس کا شرعی اثر مرتب ہوگا، اگرچہ قائل نے اس کے معنی کا ارادہ نہ کیا ہو، جیسے مذاق میں ہوتا ہے، شارع نے ان تمام تصرفات کو باوجود اس کے کہ مکرہ نے اس کا قصد نہیں کیا ہے اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات ونتائج سے وہ رضامند بھی نہیں ہے، پھر بھی درست وصحیح مانا ہے جب کہ ان تصرفات کا صدور خود مکرہ سے ہو۔

اور اگر مکرہ علیہ کا تعلق افعال سے ہو جیسے إکراہ ایسے شخص کے قتل کا ہو جس کا قتل حلال نہیں ہے یا دوسرے کے مال کے اتلاف یا شراب کا پینے اور اسی کے مشابہ دیگر اشیاء پر إکراہ ہو تو ان تمام میں إکراہ کی انواع اور مکرہ علیہ فعل کے مختلف ہونے کی وجہ سے حکم بھی مختلف ہوگا۔

۲۰ - اگر إکراہ غیر ملجی ہو، یعنی وہ إکراہ جس میں جان یا بعض اعضاء کا تلف شامل نہ ہو جیسے تھوڑی مدت کی قید یا تھوڑے مال کی ضبطی یا اس طرح کے دیگر امور ہوں، تو فعل کا اقدام جائز نہ ہوگا، اور اگر مکرہ اس إکراہ کی بنیاد پر ارتکاب فعل کا اقدام کرے تو اس کی

---

(۱) ابن عابدین ۴؍ ۸۳، ۵؍ ۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ذمہ داری صرف مکرِہ پر ہوگی، نہ کہ مکرَہ پر۔

۲۱- اگر اِکراہ ملجی ہو یعنی وہ اکراہ جو قتل یا بعض اعضاء کے اتلاف یا صاحب جاہ ومنصب کے لئے ذلت آمیز عمل کی دھمکی سے متعلق ہو تو اس صورت میں مکرہ علیہ افعال کی چار صورتیں ہوں گی:

الف- ایسے افعال جن کو اِکراہ کی وجہ سے نہیں بلکہ شارع نے اصلاً ان کو مباح کیا ہو، جیسے کھانا، پینا، پس اگر کسی کو اس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے تو مکرہ کے لئے واجب ہوگا کہ وہ "أخف الضررين" (دو ضرر میں سے جو ہلکا ہو) اس کا ارتکاب کرے[1]۔

ب- ایسے افعال جن کو شارع نے بوقت ضرورت مباح قرار دیا ہو، جیسے شراب پینا، اور مردار یا خنزیر کھانا اور اس کے علاوہ تمام چیزیں جو اللہ کے حق کی وجہ سے حرام ہوں، نہ کہ انسان کے حق کی وجہ سے[2] تو عقلی اور شرعی دونوں اعتبار سے مکرہ پر واجب ہے کہ وہ أخف الضررين کا ارتکاب کرے۔

ان تمام افعال کا ارتکاب مکرَہ کے لئے مباح ہے، بلکہ نہ کرنے کی صورت میں اگر جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو تو ان پر عمل واجب ہوتا ہے، کیونکہ اللہ نے ضرورت کے وقت اس کو مباح قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"[3] (اس نے تو تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت، اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، حرام کیا ہے، پس جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو، اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں، بے شک اللہ بڑا بخشنے والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)۔

بلاشبہ اِکراہ ملجی ان ضروریات میں سے ہے جن پر عند اللہ مواخذہ نہیں، تحقق کے وقت اس کا ارتکاب مباح ہے، اور نفس یا کسی عضو کی ہلاکت سے بچنے کی خاطر مباح کا ارتکاب واجب ہے، لہذا ایسی صورت میں ترک مباح جائز نہ ہوگا۔ اگر کسی کو زبردستی شراب پلا دی جائے تو اس پر حد جاری نہ کی جائے گی، اس لئے کہ اس وقت اس کا شراب پینا کوئی جرم نہیں، اور حد کی مشروعیت جنایات کی روک تھام کی خاطر ہے۔

ج- ایسے افعال جن کے ارتکاب میں بوقت ضرورت شارع نے رخصت تو دی ہے، لیکن اگر مکرہ تکلیف کو برداشت کرتا ہے اور اس کے ارتکاب سے باز رہتا ہے تا آنکہ اس کی وفات ہو جاتی ہے تو وہ عند اللہ ماجور ہوگا، مثال کے طور پر کفر، اور دین کی توہین، ان میں سے کسی کے ارتکاب پر اگر کسی کو مجبور کیا جائے تو اس کے لئے ارتکاب جائز ہے، بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر پورے طور سے مطمئن و یکسو ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ"[1] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو)۔

حاکم، بیہقی اور ان کے علاوہ حضرات محدثین نے "محمد بن عمار عن أبيه" کی صحیح سند سے روایت بیان کی ہے: "أخذ المشركون عمار بن ياسر، فلم يتركوه حتى سب النبي ﷺ، وذكر آلهتهم بخير، فلما أتى النبي عليه الصلاة والسلام قال: ما وراءك؟ قال: شر، يا رسول الله، ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير، قال ﷺ: فكيف تجد قلبك؟ قال: مطمئنا بالإيمان، قال ﷺ: فإن

(۱) الحموی علی الأشباہ ۱/ ۱۲۳۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۷، فتح القدیر ۷/ ۲۹۷، المبسوط ۲۴/ ۴۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۱) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

عادوا فعد"[1] (مشرکین نے حضرت عمار بن یاسر کو پکڑ لیا اور اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک کہ انہوں نے حضور ﷺ کو برا نہ کہا اور ان کے معبودان (باطل) کی تعریف نہ کی، پھر وہ جب خدمت نبوی ﷺ میں حاضر ہوئے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "کیا پیش آیا" انہوں نے جواب دیا: برا ہوا یا رسول اللہ، مجھے اس وقت تک نہ چھوڑا گیا جب تک میں نے آپ ﷺ کی بدگوئی نہ کی اور ان کے معبودان باطل کی ستائش نہ کی۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم نے اپنے دل کو کیسا پایا؟ انہوں نے جواب دیا: ایمان پر مطمئن تھا۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر وہ دوبارہ اس پر مجبور کریں تو پھر یہ سب کرلینا)، علماء نے رمضان کے روزے توڑ دینے، فرض نماز ترک کر دینے اور غیر کے مال کو ضائع کر دینے کو اکراہ کی اس قسم میں شامل کیا ہے، لہٰذا اگر مکرہ صبر کرے اور تکلیف کو برداشت کر جائے، اور مکرہ علیہ فعل کا ارتکاب نہ کرے تو عند اللہ ماجور ہوگا، اور اگر وہ مرتکب ہو جائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں، اتلاف کی صورت میں ضمان مکرہ کے بجائے مکرہ پر ہوگا، اس لئے کہ مکرہ کو مکرہ کا آلہ کار مان کر فعل اتلاف کی نسبت مکرہ کی طرف بجا طور پر ممکن ہے، لہٰذا اسی مکرہ پر ضمان ثابت ہوگا۔

د- ایسے افعال جن پر اقدام مکرہ کے لئے کسی بھی حالت میں جائز نہیں، جیسے ناحق کسی کا قتل کر دینا یا کسی عضو کو کاٹ دینا یا ایسی مار پیٹ جو باعث ہلاکت ہو، یہ وہ افعال ہیں جن پر اقدام مکرہ کے لئے جائز نہیں اگرچہ عدم اقدام کی صورت میں خود مکرہ کی جان ضائع ہو جائے، کیونکہ دوسرے کی جان خود مکرہ کی جان کی طرح معصوم الدم ہے، اور کسی انسان کے لئے یہ بالکل جائز نہیں کہ وہ اپنے نفس سے

(۱) حدیث تعذیب عمار "إلا عادوا فعد" کی روایت ابن جریر (۱۴/ ۱۸۲ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۳۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ضرر کو دور کرنے کی خاطر دوسرے کو اس میں مبتلا کرے اور اگر مکرہ اقدام کر بیٹھتا ہے تو وہ گنہگار ہوگا، اس فعل پر ابھارنے والے کی سزا کے وجوب پر حنفی مذہب کے تمام علماء کا اتفاق ہے، لیکن سزا کی کیا نوعیت ہوگی اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک سزا کی نوعیت قصاص ہے، ان کا مستدل یہ ہے کہ مکرہ کو آلہ کار بنانے کی وجہ سے قتل کی نسبت مکرہ (بالکسر) کی طرف کرنا ممکن ہے، اس طرح مکرہ (بالکسر) قاتل قرار پاتا ہے، اور قصاص قاتل پر واجب ہوتا ہے، نہ کہ آلۂ قتل پر۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: دیت واجب ہوگی، کیونکہ قصاص کا تحقق جنایت کاملہ کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہاں جنایت کامل نہیں، کیونکہ جنایت کاملہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے نہیں ہے۔

اگر مکرہ (بالفتح) مکلفین میں سے ہے تو مکرہ کے حق میں یہ قتل مانع ارث ہوگا، اور اگر مکرہ (بالفتح) مکلف نہیں مثلاً بچہ ہو یا مجنون ہو تو اس صورت میں وہ مانع ارث نہ ہوگا، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے لیکن امام ابو یوسفؒ مکرہ (بالفتح) کے مکلف ہونے کی صورت میں بھی قتل کو مانع ارث نہیں مانتے ہیں۔

البتہ مکرہ کے حق میں یہ قتل فقہاء حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق مانع ارث نہ ہوگا[1]۔

امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک قصاص مکرہ (بالکسر) پر اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ مکرہ (بالکسر) اور مکرہ (بالفتح) کے علاوہ کسی تیسرے شخص کا قتل مقصود ہو، لیکن اگر خود مکرہ (بالکسر) ہی کا قتل مقصود ہو، مثلاً مکرہ (بالکسر) قاتل سے کہے: مجھے قتل کر دو ورنہ میں تجھے قتل کر دوں گا، پھر اس نے قتل کر دیا تو اس صورت میں قاتل پر قصاص نہ ہوگا، اور شبہ پائے جانے کی وجہ سے دیت واجب ہوگی، نیز

(۱) البدائع ۷/ ۱۹۰، رد المحتار ۵/ ۸۵۔

اس لئے کہ دیت براہ راست وارث کے لئے ثابت ہوتی ہے، نہ کہ مقتول کی میراث کے طور پر ثابت ہوا کرتی ہے۔

اور اگر خود مکرہ (بالفتح) ہی کا قتل مطلوب ہو تو اس وقت پیدا کرادہ نہ ہوگا، کیونکہ قتل کی دھمکی قتل سے بڑھ کر نہیں ہے، لہذا نہ خود اکراہ کا تحقق ہوگا اور نہ ہی اس کے کسی اثر کا، اسی لئے اس قتل سے نہ قصاص ہوگا اور نہ ہی دیت واجب ہوگی، لیکن اگر دھمکی قتل کی بدترین صورت کی ہو، مثال کے طور پر اگر یہ دھمکی دے کہ تم اپنے آپ کو ضرور بالضرور آگ میں جلا ڈالو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: مکرہ (بالفتح) اپنے گمان کے مطابق دونوں میں جو ہلکا ہو اس کو اختیار کرے گا، اور صاحبین فرماتے ہیں: صبر کرے گا اور اپنے آپ کو قتل نہیں کرے گا، کیونکہ بذات خود اس فعل کا ارتکاب اپنے آپ کو ہلاک کرنے کی کوشش کے مرادف ہے، لہذا وہ اس سے احتراز کرتے ہوئے صبر کرے گا، لیکن اگر مکرہ (بالفتح) اپنے آپ کو آگ میں ڈال دیتا ہے اور جل جاتا ہے تو جیسا کہ ''زیلعی'' میں وارد ہے کہ حنفیہ متفق ہیں کہ مکرہ (بالکسر) پر قصاص واجب ہوگا۔

لیکن صاحب مجمع الانہر نے نقل کیا ہے کہ قصاص امام اعظمؒ کے نزدیک ہے جبکہ اس میں صاحبین کا اختلاف ہے[1]۔

زنا اسی نوع میں داخل ہے کہ جس طرح حالت اختیار میں اس میں رخصت نہیں، اسی طرح حالت اکراہ میں بھی رخصت نہیں ہے، اس لئے کہ حرمت زنا کسی حال میں مرتفع نہیں ہوتی، پس جب انسان اکراہ کے دباؤ میں اس کا ارتکاب کرے تو وہ گنہگار ہوگا، لیکن اس پر حد واجب نہ ہوگی، کیونکہ اکراہ ایک شبہ ہے، اور حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جایا کرتے ہیں، حنفیہ میں سے امام بابرتی نے اکراہ کے اثر کا ایک ضابطہ بیان کیا ہے جو یہ ہے:

''اکراہ ملجی شرعاً معتبر ہے خواہ قول پر ہو یا فعل پر، اکراہ غیر ملجی اگر فعل پر ہو تو غیر معتبر ہے اور ارتکاب کی صورت میں مکرہ کا یہ فعل بغیر اکراہ کے شمار ہوگا، اور اگر قول پر ہو اور اس میں سنجیدگی اور مذاق دونوں برابر ہوں تو اس صورت میں بھی غیر معتبر ہوگا، بصورت دیگر معتبر شمار کیا جائے گا''[1]۔

مالکیہ کے نزدیک اکراہ کا اثر:

۲۲- مالکیہ کے نزدیک اکراہ کے اثرات مکرہ علیہ کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوا کرتے ہیں۔

الف- اگر مکرہ علیہ عقد یا فسخ، اقرار یا یمین (قسم) ہو تو مکرہ پر کچھ لازم نہ آئے گا، مذکورہ امور میں اکراہ اس وقت معتبر ہوگا جب قتل یا تکلیف آمیز زدوکوب یا قید وبند یا سر عام صاحب حیثیت وجاہ کو طمانچہ مار دینے کا خوف دلایا جائے اگر مکرہ نکاح کے علاوہ مکرہ علیہ اشیاء میں سے کسی شی کی اجازت اکراہ کے ختم ہونے کے بعد برضا ورغبت دے دے تو بطریق احسن وہ چیز لازم ہوگی، البتہ نکاح میں اس کی اجازت درست نہیں ہوگی۔

ب- اگر اکراہ کفر پر ہو خواہ اس کی جو صورت ہو، یا مسلمان پر زنا کی تہمت پر ہو، یا غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ اس کی رضا ورغبت سے زنا پر ہو، تو مکرہ کے لئے مذکورہ اشیاء میں کسی شی پر بھی اقدام اسی صورت میں جائز ہوگا جب قتل کی دھمکی دی جائے، لیکن اگر قید یا کسی عضو کے اتلاف کی دھمکی دی جائے تب بھی اس کے لئے ایسا اقدام جائز نہ ہوگا، اور اگر مکرہ ارتکاب کر لیتا ہے تو وہ مرتد مانا جائے گا، زنا اور مسلمان کو متہم کرنے کی صورت میں اس پر حد واجب ہوگی۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۰، مجمع الانہر ۲/ ۱۸ ۴۔

(۱) العنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۲۹۷، ابن عابدین ۵/ ۸۵۔

ج- اگر اِکراہ کسی مسلمان کے قتل یا اس کے کسی عضو کے کاٹنے پر ہو یا غیر رضامند عورت کے ساتھ یا ایسی عورت کے ساتھ جس کا شوہر موجود ہو، زنا کرنے پر ہو، تو ان میں سے کسی چیز پر بھی اقدام مکرَہ کے لئے جائز نہ ہوگا، اگرچہ اِکراہ میں قتل کی دھمکی بھی شامل ہو، اور اگر مکرَہ قتل کر دیتا ہے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور یہاں پر قتل قاتل کے حق میں مقتول کی میراث سے مانع ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ شریک فعل ہے، اسی طرح مکرِہ بھی واجب القصاص اور میراث سے محروم ہوگا، جب قتل مکرِہ اور مکرَہ کے علاوہ کسی تیسرے شخص کا مطلوب ہو تو مالکیہ کے نزدیک قصاص مکرِہ اور مکرَہ دونوں پر واجب ہوگا۔

اور اگر قتل خود مکرَہ کا مطلوب ہو، جیسا مکرِہ نے اپنے قاتل سے کہا: مجھے قتل کر دو، ورنہ میں تجھے مار ڈالوں گا، پھر مکرَہ نے اس کو قتل کر دیا تو مالکیہ کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا، البتہ دیت واجب ہوگی، ایک طرف شبہ کی وجہ سے اور دوسرے اس بنیاد پر کہ دیت وارث کے حق میں ابتداءً ثابت ہوتی ہے، نہ کہ بطور میراث۔

اور اگر قتل خود مکرَہ کا مطلوب ہو، تو اصل یہ ہے کہ اس حالت میں اِکراہ کا تحقق نہ ہوگا، اور نہ ہی اس میں قصاص واجب ہوگا، اور نہ ہی دیت اِلا یہ کہ بدترین شکل میں قتل کی دھمکی دی جائے جیسے آگ میں جلا ڈالنے اور موت تک اعضاء کے کاٹتے رہنے کی دھمکی ہے تو اس صورت میں مکرَہ (بالفتح) دونوں موت میں سے اس کو اختیار کر سکتا جو آسان ہو، لقانی نے اس کی بالجزم صراحت کی ہے[1]، اور اگر زنا کرے تو حد جاری کی جائے گی[2]۔

---

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۵۴۸، ۵۵۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۳۹، الخرشی ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶۔

(۲) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۴۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳، الخرشی ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶، ۵/ ۳۴۳۔

د- اگر اکراہ مذکورہ بالا کے سوا کسی معصیت پر ہو جس میں کسی مخلوق کا حق نہیں، جیسے شراب پینا، مردار کھانا، اور کسی عبادت مثلاً نماز، اور روزہ کے ابطال یا ترک پر ہو تو ایسی صورت میں کسی بھی وسیلہ سے خواہ قتل ہو یا کوئی دوسرا وسیلہ، اِکراہ کا تحقق ہو جائے گا، اور روزہ میں کفارہ کے بغیر صرف قضاء لازم آئے گی، اور نماز میں یہ اِکراہ بمنزلہ اس مرض کے ہوگا جو نماز کے بعض ارکان کو ساقط کر دے، لیکن اس کے وجوب کو ساقط نہ کرے اور شراب نوشی میں حد قائم نہیں کی جائے گی۔

سحنون نے (مسلک مالکی کے برخلاف) ایسی عورت سے زنا کو جو راضی ہو اور اس کا شوہر بھی موجود نہ ہو، اسی نوع میں شامل کیا ہے[1]۔

مالکیہ نے یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ چوری میں ہاتھ کاٹے جانے کی سزا مطلق اِکراہ کی وجہ سے ساقط ہو جائے گی، خواہ اِکراہ مار پیٹ کا ہو یا قید کا، کیونکہ یہاں شبہ پایا جا رہا ہے جس کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک اِکراہ کا اثر:

۲۳- ان کے یہاں بھی اِکراہ کے اثرات مکرَہ علیہ کے مختلف ہونے پر مختلف ہوا کرتے ہیں۔

الف- کسی قول پر اِکراہ:

اگر مکرَہ علیہ عقد یا فسخ یا کوئی قولی یا فعلی تصرف ہو تو اس پر عمل کرنا درست نہیں ہوگا، اس کی وجہ درج ذیل حدیث صحیح کے عموم پر عمل ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۵۹، ۲۶۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۴۸۶۔

علیہ"[1] (میری امت کے لئے غلطی، بھول چوک اور جن چیزوں پر انہیں مجبور کیا جائے مؤاخذہ نہیں)، کیونکہ مذکورہ حدیث میں جو لفظ "رفع" وارد ہوا ہے اس سے واقع شدہ امر کا رفع مراد نہیں ہے کیونکہ ایسا محال ہے بلکہ اس سے مراد اس کے حکم کا مرتفع ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے برعکس کوئی دلیل موجود نہ ہو، اور جب دلیل پائی جائے گی تو موضع دلالت میں اس حدیث کے عموم کی تخصیص کر دی جائے گی، اور دلائل تخصیص کا جو مقتضی ہے اس کی بنیاد پر شافعیہ کہتے ہیں کہ مکرَہ (بالفتح) کے قول کا اثر نہیں ہوگا سوائے نماز کے کہ وہ باطل ہوجائے گی[2]۔ اسی بنیاد پر مکرَہ (بالفتح) کے لئے کلمۂ کفر ادا کرنا مباح تو ہے لیکن واجب نہیں، بلکہ افضل تو یہ ہے کہ سلف صالحین کی اقتداء کرتے ہوئے اور دین پر ثابت قدم رہتے ہوئے کلمۂ کفر ادا کرنے سے باز رہے۔

اور اگر اکراہ مکرِہ (بالکسر) کی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے مال کی فروخت کے لئے ہو یا اسی طرح کی ان تمام اشیاء میں سے کسی میں بھی ہو جن میں اکراہ معتبر ہوتا ہے تو اس میں بدرجہ اولی اجازت ہے۔

اور اس جھوٹی گواہی میں اکراہ جو قتل یا زنا کا سبب ہو اور باطل فیصلہ پر اکراہ جس کے نتیجہ میں قتل یا زنا ہو، تو جھوٹی گواہی دینے والے اور باطل کا حکم دینے والے سے گناہ مرتفع نہیں ہوگا، ان دونوں

---

(۱) حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ......" عجلونی نے کہا ہے کہ ابن حجر کی امالی میں ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہیں ملتی بلکہ ان الفاظ کے ساتھ "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" اس کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ان کے علاوہ دوسروں نے بھی کی ہے اور اس کی دوسری سندیں بھی ہیں، اسی لئے علامہ سخاوی نے مقاصد میں کہا ہے کہ ان اسانید کے مجموعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس حدیث کی ایک اصل ہے (المقاصد رص ۲۳۰ طبع الخانجی)۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۶۔

کا حکم اس حالت میں باعتبار ضمان کے مکرِہ (بالکسر) کا حکم ہوگا[1]۔

ب - کسی فعل پر إکراہ:

شافعیہ کے نزدیک إکراہ بالفعل کا کوئی اثر نہیں سوائے درج ذیل امور کے:

۱ - فعل مُضَمِّن (ایسا فعل جو فاعل کو ضامن قرار دے) جیسے قتل یا مال کا اتلاف یا غصب، ان تمام صورتوں میں مکرَہ (بالفتح) پر یا تو قصاص واجب ہوگا یا ضمان لازم آئے گا، اور ضمان کی تعیین مکرِہ (بالکسر) کے ذمہ ہوگی، اگرچہ ایک قول یہ ہے کہ مکرَہ (بالفتح) نے اتلاف مال میں جو تاوان ادا کیا ہے وہ مکرِہ سے نہیں لے گا، اس لئے کہ اس نے مال کے اتلاف کو اپنی جان کے ضرر کا فدیہ بنایا ہے، مسئلہ قتل میں قلیوبی فرماتے ہیں کہ مکرَہ (بالفتح) اور مکرِہ (بالکسر) دونوں قتل کئے جائیں گے۔

۲ - زنا اور اس کے متعلقات میں مکرَہ (بالفتح) ارتکاب زنا کی صورت میں گنہگار ہوگا، البتہ بربنائے شبہ حد ساقط ہوجائے گی، اور اس پر وطی شبہ کا حکم جاری ہوگا۔

۳ - اور اگر إکراہ رضاع (دودھ پلانا) میں ہو تو نکاح اور اس کے متعلقات میں حرمت مؤبدہ ثابت ہوگی۔

۴ - ہر وہ فعل جس کی وجہ سے نماز باطل ہوجاتی ہے جیسے قبلہ سے ہٹ جانا، عمل کثیر، فرض نماز میں قدرت کے باوجود قیام ترک کر دینا اور حدث کرنا، ان تمام میں إکراہ کے باوجود نماز باطل ہوجائے گی۔

۵ - اگر کسی جانور کے ذبح کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس مکرَہ (بالفتح) کا ذبیحہ حلال ہوگا جس کا ذبیحہ عام حالات میں حلال ہوا کرتا ہے، جیسے مسلم اور کتابی کا ذبیحہ حلال ہوا کرتا ہے۔ اگرچہ مکرِہ (بالکسر) مجوسی

---

(۱) الأشباہ والنظائر رص ۱۸۰، ۱۸۱۔

یا محرم ہو اور مذبوح شکار ہو[1]۔

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک إکراہ نسیان کے مساوی ہے، کیونکہ مذکورہ صورتوں میں راجح قول کے مطابق معاملہ یا تو مامور کے ترک کے قبیل سے ہے تو اس کا تدارک ساقط نہیں ہوتا، اور نہ ہی ثواب حاصل ہوتا ہے، یا پھر اتلاف کے قبیل سے ہوگا تو اس کا حکم ساقط ہو جائے گا، اور اس سے متعلق سزا بھی ساقط ہو جائے گی، البتہ اظہر قول کے مطابق قتل کی سزا ساقط نہیں ہوگی[2]۔

حنابلہ کے نزدیک إکراہ کا اثر:

۲۴ - إکراہ کے اثر کا اختلاف حنابلہ کے نزدیک مکرہ علیہ کے اختلاف کے تابع ہے:

الف - تمام تر قولی تصرفات سوائے نکاح کے إکراہ کے ساتھ باطل ہیں، البتہ مکرہ کو ہازل پر قیاس کرتے ہوئے نکاح إکراہ کے ساتھ درست ہے[3]، البتہ طلاق بالإکراہ کا عدم ثبوت درج ذیل حدیث کی بنیاد پر ہے: "لا طلاق في إغلاق" (إغلاق میں طلاق نہیں)[4] اور اکراہ اغلاق ہی کی ایک قسم ہے۔

ب - جس کو کفر پر مجبور کیا جائے وہ مرتد نہیں مانا جائے گا اور جو نہی إکراہ دور ہو وہ اظہار اسلام پر مامور ہوگا، اولیٰ تو یہ ہے کہ جس کو کفر پر مجبور کیا جائے وہ راہ صبر اختیار کرے[5]، اگر کسی ایسے شخص کو اسلام پر مجبور کیا جائے جس پر إکراہ جائز نہیں جیسے ذمی اور مستأمن اور وہ اسلام بھی لے آئے تو اس پر اسلام کا حکم اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک کہ یہ نہ پتہ چل جائے کہ اس کا اسلام لانا اس کی رضا و رغبت سے ہے۔

البتہ جن کو اسلام پر مجبور کرنا درست ہے جیسے مرتد، اگر إکراہ کے اثر سے اسلام لے آئے تو ظاہراً اس کا اسلام معتبر ہوگا[1]۔

ج - إکراہ ملجئ (بالفتح) سے حدود کو ساقط کر دیتا ہے، کیونکہ یہ موضع شبہ ہے، اور حدود شبہات کی بنیاد پر ساقط ہو جاتی ہیں[2]۔

د - اگر کسی نے دوسرے شخص کو کسی کے قتل پر مجبور کیا اور اس نے قتل بھی کر دیا تو قصاص مکرِہ (بالکسر) اور مکرَہ (بالفتح) دونوں پر واجب ہوگا، اور اگر معاملہ دیت پر ٹل جائے تو دونوں پر دیت واجب ہوگی، اور اگر مقتول کے اولیاء یہ چاہیں کہ ایک کو قتل کر دیں اور دوسرے سے نصف دیت لے لیں یا معاف کر دیں تو ان کو یہ اختیار ہے[3]، اور یہ قتل مکرَہ (بالفتح) اور مکرِہ (بالکسر) دونوں کے حق میں مانع میراث ہوگا[4]۔

حنابلہ کے نزدیک مکرَہ (بالفتح) اور مکرِہ (بالکسر) پر قصاص اسی وقت واجب ہوتا ہے جب قتل ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے شخص کا مطلوب ہو۔

لیکن اگر قتل خود مکرِہ (بالکسر) کا مطلوب ہو تو وہ قابل معافی ہوگا، راجح قول ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس صورت میں نہ ہی قصاص واجب ہوگا اور نہ ہی دیت۔

اور اگر مکرَہ (بالفتح) کا قتل مطلوب ہو تو ایسی صورت میں إکراہ کا

---

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۷، ۱۸۲، الشرح علی البہجہ ۴/ ۲۴۹، البجیری علی المنہج ۴/ ۳۵، الشرقاوی علی التحریر ۴/ ۹۰–۳۹۱۔

(۲) الأشباہ والنظائر رص ۱۸۷، ۱۷۹۔

(۳) الإنصاف ۸/ ۴۳۹، المغنی ۱/ ۵۳۵، المبدع ۳/ ۲۴۳۔

(۴) حدیث: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق" کی روایت امام احمد (۶/ ۲۷۶ طبع المیمنیہ) نے حضرت عائشہ سے کی ہے اور اس کی مختلف اسانید ہیں (فیض القدیر ۶/ ۴۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۵) المغنی ۸/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

(۱) المغنی ۸/ ۱۴۴، ۱۴۵۔

(۲) المغنی ۸/ ۲۱۷۔

(۳) المغنی ۷/ ۶۴۵۔

(۴) المبدع ۲/ ۱۰۔

تحقق نہ ہوگا اور بعض کے نزدیک نہ قصاص واجب ہے اور نہ دیت[۱] الا یہ کہ دھمکی کسی بدترین طریقے سے قتل کی ہو تو ایسی صورت میں ایک روایت کے مطابق اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ دونوں موت میں سے آسان کو اختیار کرے[۲]۔

دوسرے کے قتل پر بچہ کو مجبور کرنے کا اثر:

۲۵ - جس کو قتل پر مجبور کیا جائے اگر وہ بچہ ہو تو وہ حنفیہ کے نزدیک مکرِہ (بالکسر) کا ایک آلہ مانا جائے گا، چنانچہ اس پر نہ تو قصاص واجب ہوگا اور نہ دیت، البتہ مکرِہ (بالکسر) پر قصاص ہوگا[۳]، مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مکرِہ (بالکسر) پر تو قصاص ہوگا اور بچہ کے عاقلہ پر نصف دیت واجب ہوگی[۴]۔

شافعیہ صاحب رشد و تمیز اور غیر صاحب رشد و تمیز بچے کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

چنانچہ اگر بچہ صاحب رشد و تمیز نہیں ہے تو وہ ان کے یہاں ایک آلہ مانا جائے گا اور اس پر نہ دیت واجب ہوگی اور نہ ہی قصاص البتہ مکرِہ (بالکسر) پر قصاص واجب ہوگا۔

اور اگر بچہ صاحب تمیز ہے تو اس کے عاقلہ پر نصف دیت واجب ہوگی اور مکرِہ (بالکسر) پر قصاص واجب ہوگا[۵]۔

حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ صبی غیر ممیز کو اگر دوسرے کے قتل پر مجبور کیا جائے تو اس پر قصاص نہ ہوگا، بلکہ قصاص مکرِہ (بالکسر) پر ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں پر قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ کا عمداً کسی چیز کا ارتکاب خطا ہے، اور مکرِہ (بالکسر) بچے کی خطا میں شریک ہے، اور خطا کار کے شریک سے قصاص نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر بچہ ممیز ہو تو قصاص نہ مکرِہ (بالکسر) پر واجب ہوگا اور نہ ہی صبی ممیز پر[۱]۔

(۱) الفروع ۴/ ۳۸۶۔
(۲) قواعد ابن رجب ص ۱۱۳۔
(۳) المبسوط ۲۴/ ۳۹۔
(۴) الدسوقی ۴/ ۲۴۶۔
(۵) المہذب ۲/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۔

(۱) الفروع ۴/ ۳۴۱، المغنی ۷/ ۷۵۷۔

إکسال

تعریف:

۱- إکسال لغۃ "أکسل" کا مصدر ہے، اور کہتے ہیں: "أکسل المجامع" یعنی مرد نے عورت سے جماع کیا مگر انزال نہیں کیا یا اس نے اولاد نہ چاہتے ہوئے عزل کیا[۱]۔

فقہاء کے نزدیک إکسال کا مفہوم یہ ہے کہ مرد نے مجامعت کی پھر دخول کے بعد اس کے آلہ تناسل میں سستی پیدا ہوگئی اور اس کو انزال نہ ہوسکا[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اعتراض:

۲- اعتراض کا مطلب ہے: جماع کے لئے عضو تناسل کا کھڑا نہ ہوا اور یہ کبھی تو إیلاج (دخول) کے پہلے ہوتا ہے اور کبھی بعد میں[۳]۔

چنانچہ اعتراض کا شمار "إکسال" میں نہیں ہے۔

ب-عنّہ:

۳-عنّہ کا مفہوم یہ ہے کہ مرد عورت سے مجامعت پر قادر نہ ہو، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص کسی عورت کے حق میں عنّین (نامرد) ہوتا ہے، لیکن دوسری عورت کے حق میں عنّین نہیں ہوتا ہے[۱]، "عنّہ" اور "إکسال" کے درمیان فرق واضح ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- جماع سے متعلق جو احکام ہیں "إکسال" اس میں کوئی تبدیلی نہیں کرتا، اور نہ ہی انزال یا عدم انزال کی صورت میں جماع کا حکم مختلف ہوگا، البتہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے منقول ہے: "لا غسل علی من جامع فأکسل"[۲] (جس نے جماع کیا اور إکسال کیا یعنی انزال نہیں ہوا تو اس پر غسل نہیں ہے)۔ اس سلسلہ میں ان حضرات صحابہ کرامؓ نے نبی کریم ﷺ سے کئی روایتیں نقل کی ہیں۔

دیگر فقہاء کے نزدیک بغیر انزال مجامعت سے بھی غسل واجب ہوجاتا ہے۔ ان کا مستدل حضور اکرم ﷺ کا یہ قول ہے: "إذا التقی الختانان فقد وجب الغسل و إن لم ینزل"[۳] (جب مرد وعورت دونوں کی شرمگاہیں مل جائیں تو غسل واجب ہے، اگرچہ انزال نہ ہوا ہو) اور مذکورہ حدیث میں التقاء ختانین سے مراد دخول ہے، جو بطور کنایہ مستعمل ہے۔

حضرت سہل بن سعد فرماتے ہیں کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد: "الماء من الماء" (یعنی غسل اسی وقت واجب ہے جب انزال ہو) حضور ﷺ کی جانب

(۱) ترتیب القاموس، المصباح مادہ (کسل)۔
(۲) المغنی ۱/ ۲۰۴ طبع الریاض، المغرب مادہ (کسل)۔
(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۷۸، ۲۷۹۔

(۱) المصباح مادہ (عنن)۔
(۲) اثر: "لا غسل علی من جامع فأکسل" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۹۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: "إذا التقی الختانان ....." کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سے ایسی رخصت تھی جو آپ نے دی تھی، پھر آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا[1]۔

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس زنا سے حد واجب ہوگی وہ محض حشفہ (سپاری) کے دخول سے متحقق ہوجاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو۔

اسی طرح وہ حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ احصان کا تحقق دخول حشفہ کی صورت ہی میں ہوگا[2] ان کے نزدیک إکسال کے ساتھ جماع کرنے سے بھی احصان ثابت ہوجاتا ہے۔

اسی طرح ایلاء کرنے والا اگر اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرلے اور غیبوبت حشفہ ہوجائے گو کہ انزال نہ ہوا ہو تب بھی رجوع ثابت ہوجائے گا[3]۔

اسی طرح نامردی بغیر انزال کے محض وطی سے مرتفع ہوجاتی ہے[4]۔

مطلقہ ثلاثہ عورت دوسرے شوہر کے محض دخول ہی سے شوہر اول کے لئے حلال ہوجائے گی، حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ رفاعہ قرظیؓ نے ایک عورت سے شادی کی پھر اس کو طلاق دے دی، پھر اس عورت نے دوسرے مرد سے شادی کرلی، تو وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے آپ ﷺ سے بیان کیا کہ شوہر اس کے پاس نہیں آتے ہیں اور ان کا عضو تناسل محض کپڑے کے جھالر کی طرح ہے (یعنی وہ نامرد ہیں)، آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا، حتی تذوقي عسیلته ویذوق عسیلتک"** (نہیں، تا آنکہ تم اس دوسرے شوہر کا کچھ مزہ نہ چکھو اور وہ تمہارا کچھ مزہ نہ چکھ لے)، اس حدیث کی روایت امام بخاری نے کی ہے[1]۔

اور یہی جمہور کا قول ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: ''مسیلہ'' سے مراد جماع ہے، البتہ حسن بصریؒ نے شذوذ کی راہ اختیار کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: **"لا یحلها إلا إذا أنزل"** (اسی وقت عورت زوج اول کے لئے حلال ہے جب جماع میں زوج ثانی کو انزال ہوجائے)، سعید بن المسیب نے بھی شذوذ اختیار کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: **"یکفي في إحلالها العقد"** (شوہر اول کے لئے عقد ثانی کافی ہے)۔

جماع کے تفصیلی احکام اصطلاح ''وطی'' کے تحت دیکھے جاسکتے ہیں۔

---

(۱) المغنی ۱/۲۰۳، البدائع ۱/۱۴، طبع العاصمہ، الجمل علی المنہج ۱/۱۵۲ طبع إحیاء التراث العربی، الخرشی ۱/۱۶۳، ۱۶۴ طبع دار صادر۔
حدیث: "الماء من الماء....." کی روایت ابوداؤد (۱/۱۴۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، بیہقی (۱/۱۱۵، ۱۱۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور اس کو ابوداؤد کے طریق سے روایت کیا ہے۔

(۲) عون المعبود ۱/۸۰، نیل المآرب ۲/۱۱۴ طبع الکویت، مغنی المحتاج ۴/۱۴۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/۱۸۱۔

(۳) البجیرمی ۴/۶، نیل المآرب ۲/۸۴۔

(۴) نیل المآرب ۲/۵۶، فتح القدیر ۴/۱۳۱ طبع دار احیاء التراث العربی۔

---

(۱) حدیث عائشہ: "أن رفاعة القرظي....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/۴۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

أکل

جو چیز کھائی جاتی ہے خود اس کا حکم:

۱- حلال وحرام کھانے کا بیان اور اس کی معرفت مہمات دین میں سے ہے، حرام کھانے پر سخت وعید آئی ہے، آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے: "کل لحم نبت من حرام فالنار اولی به"[۱] (جو گوشت حرام سے پیدا ہوتا ہے جہنم اس کی زیادہ مستحق ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن میں چند چیزوں کو حرام قرار دیا ہے جیسا کہ اس ارشاد میں ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ"[۲] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے، اور جو اونچی جگہ سے گر کر مرجائے، اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے، اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوائے اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو جانور استھانوں پر بھینٹ چڑھایا جائے، اور نیز یہ کہ قرعہ کے تیروں سے تقسیم کیا جائے)۔

کچھ چیزوں کی حرمت سنت سے ثابت ہے، جیسے ارشاد نبوی ہے: "کل ذي ناب من السباع فأكله حرام"[۱] (ہر ذی ناب درندہ کا کھانا حرام ہے)۔

اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کے سلسلہ میں شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے، ان تمام امور کی وضاحت "أطعمۃ" کے عنوان کے ذیل میں کی گئی ہے، وہاں رجوع کیا جاسکتا ہے۔

کھانے والے کے اعتبار سے کھانے کے احکام:

۲- کھانا کبھی فرض ہوتا ہے، ایسی صورت میں انسان ادائیگی فرض پر مستحق ثواب ہوگا اور ترک ادائیگی پر مستحق سزا، اور یہ اس صورت میں ہے جب غذا کی مقدار اتنی ہو جس سے ہلاکت نفس سے بچا جاسکے، کیونکہ انسان کو اپنے آپ کو زندہ سلامت رکھنے اور خود کو ہلاکت میں نہ ڈالنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور کبھی واجب ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہے جب کہ غذا اتنی مقدار میں ہو جس سے کھانے والا فرض نماز کھڑے ہوکر ادا کرسکتا ہے اور واجب روزہ رکھ سکتا ہے، اس لئے کہ یہ ایسی چیزوں میں سے جن کے بغیر واجب کی ادائیگی مکمل نہیں ہوسکتی ہے، اور کبھی مستحب بھی ہوتا ہے یعنی اس مقدار میں کھانا جو کھانے والے کے لئے تحصیل رزق، حصول علم اور ادائیگی نوافل میں معاون ہو۔

اور کبھی کھانا مباح ہوتا ہے کہ انسان کے لئے جائز ہوتا ہے کہ وہ ایسا کھانا کھائے، اس کی صورت یہ ہے کہ اس قدر سیر ہوکر کھانے

---

(۱) نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۸/ ۱۶، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/ ۵۶۳۔

حدیث: "کل لحم....." کی روایت ترمذی نے ان الفاظ میں کی ہے: "إنه لا یربو لحم نبت من سحت إلا کانت النار أولی به"، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث اس سند سے حسن غریب ہے (سنن ترمذی ۲/ ۵۱۲، ۵۱۳ طبع استنبول)۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۱) حدیث: "کل ذي ناب....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

کہ ضرر لاحق نہ ہو اور کبھی حرام ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب سیری طبع سے بھی زائد کھائے، اسی طرح ہر وہ کھانا جس میں غالب گمان ہو کہ معدہ کو نقصان پہنچ جائے، کیونکہ یہ اسراف ہے جس سے منع کیا گیا ہے، ارشاد خداوندی ہے: "وَلَا تُسْرِفُوْا"[1]۔ البتہ یہ صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ سیری طبع سے اضافی کھانا کھانے والے کے لئے مضر نہ ہو اور کھانے والا زیادہ کھا کر کل کے روزہ پر قوت حاصل کرنا چاہتا ہو یا عبادات وطاعات میں زیادتی واضافہ کا ارادہ رکھتا ہو، یا زیادہ کھانے سے مقصد یہ ہو کہ حاضرین کو اس کے کھانے سے فراغت کے بعد کھانا کھانے میں شرم محسوس نہ ہو، حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ماملأ آدمي وعاءً شرا من بطن، بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه"[2] (آدمی پیٹ سے زیادہ برے برتن کو نہیں بھرتا، ابن آدم کے لئے اتنا کھانا کافی ہے جس سے اس کی کمر سیدھی رہے، اور اگر کھانا ہی ضروری ہو تو ایک تہائی کھانے سے بھرے، ایک تہائی پانی سے اور ایک تہائی سانس کے لئے خالی رکھے)۔

کھانا مکروہ بھی ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ کھانا آسودگی طبع سے تھوڑا زائد ہو، اس لئے کہ اس سے کھانے والے کو ضرر لاحق ہو سکتا ہے[3] بعض لوگوں نے کہا ہے: کھانے کو تلذذ وتنعم کی نیت سے کھانا مناسب نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے تلذذ و

(۱) سورۂ اعراف ۳۱۔

(۲) حدیث: "ما ملأ آدمي......" کی روایت ترمذی نے کی ہے اور الفاظ ان ہی کے ہیں نیز ابن ماجہ نے حضرت مقدام بن معدیکرب سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے جیسا کہ ابن حجر نے الفتح میں اس کو حسن کہا ہے (تحفۃ الأحوذی ۷/ ۵۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ ۱۱۱۱/۲ طبع عیسیٰ الحلبی، فتح الباری ۹/ ۵۲۸ طبع السلفیہ)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵۔

تنعم کی خاطر کھانے پر مذمت کی ہے اور فرمایا ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَتَمَتَّعُوْنَ وَيَأْكُلُوْنَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ"[1] (اور جو کافر ہیں وہ عیش کر رہے ہیں اور کھا (پی) رہے ہیں جس طرح چوپائے کھاتے (پیتے) ہیں، آگ ہی ان کا ٹھکانا ہے)۔ اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلم يأكل في معي واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء"[2] (مسلمان ایک آنت میں اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے)۔

راجح قول یہ ہے کہ انسان کے لئے اللہ نے جو اس پر نوازش کی ہے اور نعمتیں عطا کی ہیں، ان کو اعمال خیر پر قوت وطاقت حاصل کرنے کی خاطر، تلذذ وتمتع کی نیت سے کھانا درست وجائز ہے، ارشاد باری ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ ؕ قُلْ هِيَ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ"[3] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کر دیا ہے، اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو؟ آپ کہہ دیجئے یہ اشیاء ایمان والوں کے لئے دنیا کی زندگی میں ہیں (اور) قیامت کے دن تو خالص (انہیں کے لئے))۔ جہاں تک اس آیت کا تعلق ہے جس کو مکروہ کے قائلین نے مستدل بنایا ہے، تو اس آیت سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کی مذمت اس پر فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو جو نعمتیں عطا کی ہیں وہ بغیر اس کے کہ منعم حقیقی پر غور کریں، یا اس کی نعمتوں کا شکر ادا کریں، تلذذ وتمتع کے طور پر کھاتے ہیں۔

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے اس میں مذکورہ قول کی کوئی حجت نہیں

(۱) سورۂ محمد/ ۱۲۔

(۲) حدیث: "المسلم يأكل......" کی روایت بخاری ومسلم (فتح الباری ۹/ ۵۳۶ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۶۳۱ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

ہے، بلکہ اس میں اس شخص کی مذمت ہے جو زیادہ کھانا کھاتا ہے۔

قربانی اور عقیقہ کے جانور سے کچھ کھانا:

۴۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کرنے والے کے لئے اپنی قربانی کا گوشت کھانا مستحب ہے، دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "**فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا**......"[1] (پھر جب وہ کروٹ کے بل گر پڑیں تو خود بھی ان میں سے کھاؤ) یہ آیت کریمہ اگرچہ ہدی (حج کی قربانی) کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے، لیکن درحقیقت ہدی اور قربانی میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی طرح حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**إذا ضحى أحدكم فليأكل من أضحيته ويطعم منها غيره**"[2] (جب تم میں سے کوئی قربانی کرے تو خود بھی قربانی کا گوشت کھائے اور دوسروں کو بھی کھلائے) اور اس لئے بھی کہ وہ ان ایام میں مہمان خدا ہے، پس اس کو چاہئے کہ اللہ کی ضیافت سے کھائے۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کرنے والا قربانی کے جانور سے دوسروں کو کھلائے[3]۔

فقہاء کا مذکورہ اتفاق اسی قربانی میں ہے جو واجب نہیں ہے، البتہ جو قربانی واجب ہے تو اس کے کھانے کے حکم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔

قربانی نذر ماننے یا متعین کردینے سے واجب ہوتی ہے، اصل کے اعتبار سے حنفیہ کے نزدیک قربانی غنی کے شرط کے ساتھ واجب ہے، اور اگر فقیر قربانی کی خاطر قربانی کا جانور خرید لے تو اس پر بھی قربانی واجب ہوگی۔

مالکیہ اور اصح روایت کے مطابق حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ قربانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ وہ خود بھی کھائے اور دوسروں کو بھی کھلائے، کیونکہ نذر کو شرعی معہود پر محمول کیا جاتا ہے، اور شرعی قربانی میں معہود یعنی معلوم و متعین یہ ہے کہ جانور کو ذبح کیا جائے اور کھایا جائے، اور نذر مانے ہوئے جانور کی صفات میں نذر سے صرف ایجاب پیدا کرتا ہے۔

بعض حنابلہ اس کے قائل ہیں اور یہی امام احمدؒ کے کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حج کی نذر مانی ہوئی قربانی پر قیاس کرتے ہوئے عام نذر مانی ہوئی قربانی کا بھی کھانا درست نہیں ہے، اور یہی مسلک شافعیہ کا بھی ہے، مگر شافعیہ کی ایک دوسری روایت بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر قربانی کا وجوب نذر مطلق کی بنیاد پر ہو تو اس سے کھانا درست و جائز ہے[1]۔

مذکورہ مسئلہ کا حکم حنفیہ کے نزدیک ابن عابدین کی تفصیل کے مطابق یہ ہے کہ دولت مند کے لئے اس پر واجب قربانی کا گوشت کھانا جائز ہے، جس طرح اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ نذر کی قربانی کا گوشت کھائے اگر اس نذر سے اس کا مقصود یہ ہو کہ جو قربانی اس پر واجب ہے اس کی خبر دے لیکن اگر نذر ابتدائی ہو تو اس کے لئے اس قربانی سے کھانا درست نہیں ہے۔

اور فقیر کے بارے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر قربانی، قربانی کے جانور خریدنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، تو ایک روایت کے

---

(۱) سورۂ حج/۳۶۔

(۲) حدیث: "إذا ضحى أحدكم ......" کی روایت امام احمدؒ نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں (مجمع الزوائد ۲۵/۴ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

(۳) البدائع ۸۰/۵، ابن عابدین ۲۰۸/۵، فتح القدیر ۲۳۶/۸، الدسوقی ۱۲۲/۲، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۲۴۵/۳، الفواکہ الدوانی ۴۴۷/۱، شرح الروض ۵۴۴/۱، نہایۃ المحتاج ۱۳۳/۸، المہذب ۲۴۶/۱، المغنی ۶۳۲/۸، ۶۳۳، کشاف القناع ۲۲/۳۔

(۱) الدسوقی ۱۲۲/۲، الخرشی ۳۹/۳، المغنی ۶۳۲/۸، الفروع ۵۵۵/۳، ۵۵۶، شرح الروض ۵۴۵/۱، المہذب ۲۴۵/۱۔

مطابق اس سے کھا سکتا ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ اس سے کھانا درست نہیں ہے۔

ابن عابدینؒ کی مذکور تفصیل امام زیلعی کے اس قول کی وضاحت ہے جس میں انہوں نے بغیر کسی تفصیل کے بیان کیا ہے کہ نذر مانی ہوئی قربانی کا گوشت کھانا درست نہیں ہے۔

البتہ امام کاسانی نے بدائع میں ذکر کیا ہے کہ فقہاء حنفیہ کا اجماع ہے کہ قربانی خواہ نفل ہو یا واجب، نذر ہو یا ابتداءً واجب ہو تو کھانا درست ہے [۱]۔

۴-کسی پر قربانی واجب ہو اور قربانی کا دن گذر جائے اور قربانی کا جانور ذبح نہ کر سکے تو ایسی صورت میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بطور قضا قربانی کے جانور کو ذبح کرے، اور اس قضا کی قربانی کے گوشت کے استعمال میں وہی طریقہ اختیار کرے جو اصل (یعنی جو قربانی وقت پر ہو) قربانی کے ساتھ مخصوص ہیں، کیونکہ ذبح کرنا مقاصد قربانی کا ایک جزء ہے، لہذا وقت کے فوت ہونے سے یہ جزء ساقط نہیں ہو سکتا، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ قربانی کے جانور کو زندہ صدقہ کرنا واجب ہے اور اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اب دم بہانے کا وجوب صدقہ کی طرف منتقل ہو گیا [۲]۔

اگر قربانی کا جانور قربانی کرنے سے پہلے بچہ جن دے تو جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کھانے میں بچہ کا حکم ٹھیک اس کے ماں کے حکم کے موافق ہو گا، جبکہ حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ بچہ کا گوشت کھانا درست نہیں [۳]۔

اگر کسی نے اپنے اوپر قربانی واجب کر لی پھر اس کا انتقال ہو گیا تو

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۰۸، الزیلعی مع حاشیۃ الشلبی ۶/ ۸، البدائع ۵/ ۸۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۲۰، المغنی ۸/ ۶۳۹، الدسوقی ۲/ ۱۲۲، منح الجلیل ۱/ ۶۱۸، المہذب ۱/ ۲۳۵۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۰۸، قلیوبی ۴/ ۲۵۴، المغنی ۸/ ۶۲۸، الدسوقی ۲/ ۱۲۲۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے، اور ان کے لئے قربانی کا گوشت خود کھانا اور دوسروں کو کھلانا دونوں جائز ہے، شافعیہ کا مسلک اور یہی حنفیہ کا مختار مسلک ہے کہ اس قربانی کا گوشت ان کے لئے کھانا درست نہیں، بلکہ اس کا اصل مصرف صدقہ ہے [۱]۔

۵-عقیقہ (وہ جانور جس کو نومولود بچہ کی طرف سے ذبح کیا جائے) اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا مستحب ہے، عقیقہ کا حکم دوسروں کو اس کا گوشت کھلانے کے سلسلہ میں قربانی کے حکم کے موافق ہے مگر حنفیہ عقیقہ کو واجب خیال نہیں کرتے [۲]۔

مراسیل ابو داؤد میں جعفر بن محمد عن ابیہ کے حوالے سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے حضرات حسنؓ و حسینؓ کا جب عقیقہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أن ابعثوا إلى القابلة برجل، وكلوا وأطعموا ولا تكسروا منها عظما" [۳] (ایک ران دائی کو بھجوا دیا جائے اور تم لوگ کھاؤ اور کھلاؤ اور دیکھو اس کی کوئی ہڈی مت توڑنا)۔

نذر اور کفارات میں سے کھانے کا حکم:

۶-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی پر قسم کا کفارہ یا کفارہ

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۲۵، ۱۲۶، المغنی ۸/ ۶۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۶، ابن عابدین ۵/ ۲۰۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۰، المہذب ۱/ ۲۴۸، المغنی ۸/ ۶۴۸۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۳۰، ۳۱۔

حدیث: "أن النبي ﷺ قال في العقيقة......" کی روایت ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں کی ہے جیسا کہ تحفۃ الاشراف (۱۳/ ۳۶۲ شائع کردہ الدار القیمہ الہند) میں ہے۔

ظہار، یا رمضان کے روزہ میں افطار کا کفارہ یا حج میں کسی ممنوع شے کے ارتکاب کا فدیہ واجب ہو تو اس کے لئے اس میں سے کھانا درست نہیں ہے، کیونکہ کفارہ کا وجوب گناہوں کے ازالہ کی خاطر ہوتا ہے، یہ حکم تو کفارہ دینے والے کے متعلق ہے[1]۔

البتہ جس کو دیا جائے یعنی مستحق کفارہ کا حکم تو شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ (کفارہ کی ادائیگی میں) صرف کھانا کھلانے کی اباحت کافی نہیں ہے، بلکہ مستحق کو اس پر مالک بنانا ضروری ہے، کیونکہ کھانا کھلا کر جنایت کا تدارک بدل کے مشابہ ہے، اور بدل کا تقاضا یہ ہے کہ بدل کا مالک بنادیا جائے اور اس لئے بھی کہ صحابہ کرام سے کفارہ میں مستحقین کو دینا ہی منقول ہے، چنانچہ حضرت زیدؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ اور ابو ہریرہؓ سے منقول ہے: "مدا لكل مسكين"[2] (ہر ایک مسکین کو ایک مد (غلہ) دیا جائے)۔ اور حضور ﷺ نے حضرت کعبؓ سے فدیہ اذی میں فرمایا تھا: "أطعم ثلاثة آصع من تمر بين ستة مساكين"[3] (چھ مسکینوں کو تین صاع کھجور کھلاؤ) اور اس لئے بھی کہ کفارہ کا مال ایسا مال ہے جو شرعاً فقراء ہی کے لئے واجب ہوتا ہے، لہذا زکاۃ کی طرح اس مال کا بھی ان کو مالک بنانا واجب ہے، مذکورہ تفصیل سے یہ حکم متفرع ہوتا ہے کہ کفارہ میں فقراء مساکین کو صبح وشام کا کھانا کھلانا کافی نہ

(۱) البدائع ۲/ ۲۲۶، ۵/ ۸۰، ۱۰۳، ابن عابدین ۲/ ۲۵۰، ۵/ ۲۰۸، الدسوقی ۲/ ۸۹، ۱۳۲، الحطاب ۳/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹۹، المغنی ۷/ ۳۷۶۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول مسکین کو کفارہ دینے کے سلسلہ میں "مدا لكل مسكين" ہے، جس کی روایت عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں کی ہے (مصنف عبد الرزاق ۸/ ۵۰۱، ۵۰۷)۔

(۳) حدیث: "أطعم ثلاثة آصع....." کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے اور مسلم کے الفاظ یہ ہیں: "احلق رأسك ثم اذبح شاة نسكا، أو صم ثلاثة أيام، أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين" (فتح الباری ۴/ ۱۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۸۶۱ طبع عیسی الحلبی)۔

ہوگا، کیونکہ کھانا کھلانے کو اباحت تو مانا جاسکتا ہے لیکن تملیک نہیں[1]۔

مالکیہ کا اصل مسلک تملیک ہی ہے خصوصاً فدیہ اذی اور ظہار کے کفارہ میں، امام مالکؒ کے اس قول کی وجہ سے: "لا أحب الغداء والعشاء للمساكين" (میں مساکین کو صبح وشام کھانا پسند نہیں کرتا)، حتی کہ امام ابو الحسن نے امام مالک کے اس قول کو کراہت پر محمول کیا ہے، جبکہ ابن ناجیؒ نے اس کو تحریم پر محمول کیا ہے۔

اس سلسلہ میں تملیک کی جو وجہ ہے، وہ یہ ہے کہ کھانا کھلانے میں یہ خدشہ ہے کہ فقراء میں سے ایک فرد کا کھانا (جو وہ کھائے) اس مقدار کو نہ پہنچے جس مقدار کا نکالنا کفارہ میں واجب ہے، اسی لئے امام مالکؒ فرماتے ہیں: میں نہیں سمجھتا ہوں کہ صبح وشام کا کھانا مقدار واجب کے برابر پہنچتا ہے، اسی بنیاد پر دوسری جگہ فرماتے ہیں: اگر اس کا یقین ہو کہ (کھایا جانے والا) کھانا مقدار واجب کے برابر ہوگیا تو کھانا کھلانا کفارہ کے لئے کافی ہوجائے گا۔

اور کفارہ یمین میں فقراء ومساکین کا دو مرتبہ شکم سیر ہونا کافی ہوجائے گا۔

امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے کہ اگر صبح وشام کا کھانا کھلانا مقدار واجب کو پہنچ جاتا ہے تو وہ کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے مساکین کو کھلا دیا، لہذا یہ کھلانا اس کی تملیک کی طرح کافی ہوگا[2]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ کھلانے کے جائز ہونے کے لئے تملیک شرط نہیں بلکہ قدرت دینا شرط ہے، البتہ تملیک بحیثیت تمکین جائز ہے، نہ کہ بحیثیت تملیک، کیونکہ نص میں جو لفظ وارد ہوا ہے، وہ اطعام

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۲، المہذب ۲/ ۱۸۸، المغنی ۷/ ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، فتح القدیر؟ الاراوت ۳/ ۲۰۵، ۲۰۶۔

(۲) فتح الجلیل ۱/ ۵۳۴، ۶۳۵، ۲/ ۵۱، ۳۵، الدسوقی ۲/ ۱۳۲، ۱۵۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۵۰، ۲۲۸، المغنی ۷/ ۳۷۱، ۳۷۲۔

ہے "**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**"[1] (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے) اور لغت میں اطعام کھلانے والے کی طرف سے کھانے پر قادر بنانے کا نام ہے، نہ کہ مالک بنانے کا، البتہ جو لوگ کھلاتے ہیں وہ بطور اباحت کھلاتے ہیں، نہ کہ بطور تملیک[2]۔

نذر شدہ چیز سے نذر ماننے والے کے لئے کھانا درست نہیں، کیونکہ وہ صدقہ ہے اور صدقہ کھانا جائز نہیں، یہ حکم تمام قسم کی نذر شدہ چیزوں کو شامل ہے، کیونکہ منذور قربانی میں اختلاف ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اسی طرح نذر مطلق ہے یعنی وہ نذر جو نہ لفظاً اور نہ ارادۃً مساکین کے لئے متعین کی گئی ہو، مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اس میں سے کھانا درست ہے۔

جہاں تک منذور لہ (جس کے لئے نذر مانی جائے) کا تعلق ہے تو اس کا حکم کیفیت نذر کے اعتبار سے ہوگا، پس جس نے کھانا کھلانے کی نذر مانی وہ کھانا کھلائے، اور جس نے تملیک کی نذر مانی وہ بھی منذور کو فقراء و مساکین کے حوالہ کردے[3]، اس کی تفصیل "کفارہ" اور "نذر" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ولیمہ کا کھانا اور مہمان کے ساتھ کھانا:

۷ - جس کسی کو طعام ولیمہ کی دعوت ملے اور یہ شادی کا کھانا ہے اور وہ روزہ دار نہیں تو اس کے لئے ولیمہ کھانا مستحب ہے، اور یہ حکم مسلم کی روایت کی وجہ سے متفق علیہ ہے: "**إذا دعی أحدكم إلی طعام فليجب فإن كان صائما فليصل وإن كان مفطرا فليطعم**"[1] (جب تم میں سے کسی کو طعام ولیمہ کی دعوت دی جائے تو دعوت قبول کرے پھر اگر وہ روزہ دار ہے تو برکت کی دعا کرے، اور اگر روزہ سے نہ ہو تو ولیمہ کا کھانا کھائے)۔

شرح مسلم میں امام نوویؒ نے کھانے کو واجب قرار دیا ہے، اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔

اور اگر وہ نفل روزہ سے ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا کھانا مستحب ہے، روزہ کا توڑ دینا داعی کی دلداری کی خاطر روزہ رکھنے سے افضل ہے، اگرچہ ایسا دن کے آخری حصہ ہی میں کیوں نہ ہو، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ نے کھانا تیار کیا اور پھر نبی کریم ﷺ اور آپ کے اصحاب کو دعوت دی تو ایک شخص نے کہا: میں روزہ سے ہوں، آپ ﷺ نے ان صحابی سے ارشاد فرمایا: "**صنع لك أخوك وتكلف لك أخوك أفطر وصم يوما مكانه**"[2] (تمہارے بھائی نے تمہارے لئے کھانا تیار کیا اور تمہارے لئے اہتمام کیا، روزہ توڑ دو اور اس کے بدلے دوسرا روزہ رکھ لینا)، اور اس لئے بھی کہ کھا لینے میں ایک مسلم بھائی کی دعوت کو قبول کر لینا ہے اور اس کے دل کی شادمانی کا باعث ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ روزہ دار دعوت دینے والے کے لئے صرف دعا کرے گا[3]، جس نے کسی کی مہمانی کی اور اس

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۲۶، ۵/ ۸۰، ۸۱، ۸۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۰۳، الدسوقی ۲/ ۱۲۲، فتح العلی المالک ۱/ ۲۰۷، الحطاب ۳/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۹، ۱۳۰، المہذب ۱/ ۲۴۷، الفروع ۳/ ۵۵۵، منتہی الإرادات ۳/ ۲۰۵، ۲۰۶۔

(۱) حدیث: "إذا دعي......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۱۰۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "صنع لك أخوك......" کی روایت ابوداؤد طیالسی اور دار قطنی نے کی ہے اور الفاظ انہیں کے ہیں، اور بیہقی نے بھی اسی کو نقل کیا ہے اور ابن حجر نے فتح کے اندر اس کو حسن قرار دیا ہے (مسند ابی داؤد الطیالسی ص ۲۹۳ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد، دار قطنی ۲/ ۱۷۷، ۱۷۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدۃ، فتح الباری ۴/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع السلفیہ)۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۱، شرح روض الطالب

کے سامنے کھانا پیش کیا تو مستحب یہ ہے کہ مہمان کے ساتھ کھانا کھلانے والا بھی کھائے اور جب تک وہ گمان کرے کہ مہمان کو اور کھانے کی ضرورت ہے تو یہ نہ کرے کہ خود رک جائے یا اٹھ جائے اور دوسرا کھاتا رہے، امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ[1] دعوت کرنے والا دوستوں کے ساتھ خوش دلی سے کھائے، فقراء کے ساتھ ایثار و ترجیح کے ساتھ کھائے اور ابنائے دنیا کے ساتھ مروّت و وقار کے ساتھ کھائے۔

کھانے کے آداب:

الف-کھانے سے پہلے کے آداب:

۸-اول: جب کوئی شخص کسی کے یہاں مہمان ہو اور وہ اپنے میزبان سے بھی واقف نہ ہو اور کھانے کے لئے میزبان جو کچھ پیش کرے وہ اس پر مطمئن نہ ہو (کہ کیا چیز ہے؟) تو کھانے کے آداب میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ کھانے کے بارے میں دریافت کرے، کیونکہ حضور ﷺ اسی وقت کھانا تناول فرماتے تھے جب کھانے کی تفصیل یا اس کا نام بتلا دیا جاتا اور آپ واقف ہو جاتے کہ یہ کیسا کھانا ہے، امام بخاریؒ نے خالد بن ولیدؓ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ حضرت میمونہؓ کے پاس تشریف لے گئے جو خود آپ کی اور حضرت ابن عباس کی خالہ تھیں، تو آپ ﷺ نے ان کے پاس ایک بھنا ہوا گوہ دیکھا جس کو ان کی بہن حفیدہ بنت حرث نے نجد سے بھجوایا تھا، حضرت میمونہؓ نے گوہ کو آپ کی خدمت میں پیش کیا، اور آپ ﷺ کی یہ عادت شریفہ تھی کہ کھانا اسی وقت تناول فرماتے جب اس کھانے کی تفصیل بتلائی جاتی یا اس کا نام لیا جاتا۔ حضور اکرم ﷺ نے گوہ کی طرف ہاتھ بڑھایا تو وہاں موجود ایک عورت نے کہا: اللہ کے رسول ﷺ کو بتا دو کہ آپ کے سامنے جو چیز پیش کی گئی ہے وہ گوہ ہے، تو حضور ﷺ نے گوہ سے ہاتھ ہٹا لیا، حضرت خالد بن ولیدؓ نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! کیا گوہ کھانا حرام ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا، ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه**" (کھانا حرام تو نہیں، البتہ میری سرزمین میں اس کا وجود نہیں ہے، اس لئے مجھے اس کی رغبت نہیں)۔ حضرت خالدؓ فرماتے ہیں: میں نے اس کو اپنی طرف کھینچ لیا، میں کھاتا رہا اور آپ ﷺ میری طرف دیکھتے رہے[1]، زرکشی نے اس حدیث کی تشریح میں کہا ہے کہ ابن التین کا قول ہے کہ آپ ﷺ کھانے کے بارے میں اس لئے دریافت فرماتے تھے کہ عرب کھانے کی قلت کی وجہ سے کھانے پینے کی چیزوں سے گھن و احتراز نہیں کرتے تھے، حالانکہ حضور ﷺ کو بعض چیزوں سے گھن آتی تھی، اسی لئے آپ ﷺ کھانے کے بارے میں دریافت فرماتے تھے، حضور اکرم ﷺ کے دریافت کرنے میں یہ بھی احتمال ہے کہ شریعت میں بعض جانوروں کی حرمت اور بعض کی اباحت وارد ہوئی ہے، اور عرب کسی چیز کو حرام نہیں مانتے تھے، اور کبھی وہ ایسی چیزوں کو بھون کر یا پکا کر لے آتے تھے اور بھوننے اور پکانے کی وجہ سے ان کی شکل ایسی ہو جاتی تھی کہ اس بھنے اور پکے ہوئے حرام جانور اور دوسرے حلال جانوروں کی تمیز سوال ہی سے ممکن تھی۔

= ۴/ ۲۲۶، المغنی ۷/ ۳۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱۶، ۱۹۶، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۹۳، شرح روض الطالب ۳/ ۲۲۷، ۲۲۸، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۱۹۷، ۲۱۲۔

(۱) حدیث خالد بن الولید: "أنه دخل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۳۲، ۶۶۳) نے کی ہے اور اس پر باب قائم کیا ہے "باب ما كان النبي ﷺ لا يأكل حتى يسمى له فيعلم ما هو"۔

دوم: جب میزبان کی جانب سے کھانا مہمان کے سامنے پیش کر دیا جائے تو کھانے میں جلدی کرنا:

۹- مہمان کا اکرام یہ ہے کہ جلد از جلد اس کے سامنے کھانے پینے کی چیزیں لائی جائیں اور میزبان کا اکرام یہ ہے کہ مہمان کھانے کو قبول کرے اور کھانے میں جلدی کرے، کیونکہ جب مہمان نہیں کھاتا تھا تو عرب کو اس سے شر لاحق ہونے کا گمان ہوتا تھا، لہذا مہمان پر لازم ہے کہ کھانا کھانے میں پیش قدمی کر کے میزبان کی دلداری کرے، کیونکہ اس سے اس کے دل کو اطمینان حاصل ہوگا[1]۔

سوم: کھانے سے پہلے دونوں ہاتھوں کا دھونا:

۱۰- کھانے سے قبل دونوں ہاتھوں کا دھونا مستحب ہے تاکہ کھانا کھاتے وقت دونوں صاف ہوں اور ان پر جو گندگی ہوتی ہے اس سے اس کو نقصان نہ پہنچے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ دافع فقر ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے: "الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر"[2] (کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا فقر کو دور کرتا ہے)۔

چہارم: کھانے سے پہلے بسم اللہ کہنا:

۱۱- کھانے سے پہلے تسمیہ مستحب ہے، کھانے پر تسمیہ سے مراد کھانے کے شروع میں بسم اللہ کہنا ہے۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "إذا أكل أحدكم طعاما فليقل: باسم الله، فإن نسي في أوله فليقل: باسم الله في أوله وآخره"[1] (جب تم میں سے کوئی کھانا شروع کرے تو وہ بسم اللہ کہے، اگر وہ ابتداء میں بھول جائے تو وہ یوں کہے: "بسم الله في أوله وآخره" امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ افضل یہ ہے کہ انسان یہ الفاظ ادا کرے: "بسم الله الرحمن الرحيم" لیکن اگر وہ "بسم اللہ" کہے تب بھی کافی ہوگا، اور سنت کی سعادت حاصل ہو جائے گی، جیسا کہ عمر بن ابی سلمہ کی روایت ہے، آپ فرماتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کی کفالت میں رہنے والا ایک بچہ تھا، اور میرا ہاتھ پلیٹ میں ادھر ادھر گھومتا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے ارشاد فرمایا: "يا غلام: سَمِّ الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك"[2] (اے بچے! اللہ کا نام لو اور اپنے داہنے ہاتھ سے کھاؤ اور اپنے سامنے سے کھاؤ)۔

پنجم: کھانا کھانے کے دوران اور اس کے بعد کے آداب:

الف- داہنے ہاتھ سے کھانا:

۱۲- مسلمان کو چاہئے کہ وہ داہنے ہاتھ سے کھائے، بائیں ہاتھ سے نہ کھائے، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان

---

(۱) تفسیر القرطبی ۹/ ۱۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۶۔

حدیث: "الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر......" کی روایت طبرانی نے الاوسط میں حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعا کی ہے ان کے الفاظ یوں ہیں: "الوضوء قبل الطعام وبعده مما ينفي الفقر، وهو من سنن المرسلين" ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں نہشل بن سعید ہیں جو متروک ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۲۳، ۲۴ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

---

(۱) حدیث: "إذا أكل أحدكم......" کی روایت ترمذی، ابوداؤد اور حاکم نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اسی طرح حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۵۹۴، ۵۹۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابی داؤد ۴/ ۱۳۹، ۱۴۰ طبع عزت عبید دعاس، المستدرک ۴/ ۱۰۸)۔

(۲) فتح الباری ۹/ ۱۸، ۱۹، ۵۲۱، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵۔

حدیث عمر بن ابی سلمہ "كنت غلاما......" کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے (فتح الباری ۹/ ۵۲۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۵۹۹ طبع عیسی الحلبی)۔

یعجبه التیمن في تنعله وترجله وطهوره في شأنه کله"[۱] (حضور ﷺ کو جوتا پہننے، کنگھی کرنے اور پاکی حاصل کرنے غرض کہ تمام چیزوں میں تیمن (داہنے جانب کی رعایت کرنا) ہی پسند تھا۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا یأکلن أحد منکم بشماله، ولا یشربن بها، فإن الشیطان یأکل بشماله ویشرب بها**"[۲] (کوئی بائیں ہاتھ سے ہرگز نہ کھائے اور نہ پیئے، کیونکہ بائیں ہاتھ سے شیطان کھاتا پیتا ہے)۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ معذور نہ ہو، لیکن اگر کوئی عذر ہو جیسے مرض، زخم یا کوئی دوسری چیز ہو، جو داہنے ہاتھ سے کھانے پینے میں مانع ہو تو بائیں ہاتھ سے کھانے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

مذکورہ بالا حدیث میں اس طرف اشارہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ شیطان سے مشابہ اعمال کے ارتکاب سے پرہیز کرے[۳]۔

ب- اپنے سامنے سے کھانا:

۱۳- مسنون یہ ہے کہ انسان جو کھانا بالکل اس کے سامنے ہو اس سے کھائے، دوسروں کے سامنے ہاتھ نہ لے جائے اور نہ ہی کھانے کے بیچ میں ہاتھ ڈالے، اس لئے کہ انسان کا اپنے ہم نشین کے آگے سے کھانا بدمعاملگی ہے اور وقار کے خلاف ہے، اور بسا اوقات ساتھ بیٹھنے والا اس سے گھن کھاتا ہے اور اس کو ناپسند کرتا ہے، خصوصا شوربہ اور اس جیسی دیگر چیزوں میں، آداب طعام کا مذکورہ حکم حضرت ابن عباسؓ کی بیان کردہ اس روایت کی بنیاد پر ہے جس میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن البرکة تنزل وسط الطعام، فکلوا من حافتیه ولا تأکلوا من وسطه**"[۱] (برکت بیچ کھانے میں نازل ہوتی ہے، لہذا اس کے دونوں کناروں سے کھاؤ اور بیچ سے مت کھاؤ)، اسی طرح حضرت عمر بن ابوسلمہ کی وہ روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کی کفالت میں ایک چھوٹا سا بچہ تھا اور میرا ہاتھ (کھانے کے وقت) پلیٹ میں ادھر ادھر گھوما کرتا، تو آپ ﷺ نے مجھ سے ارشاد فرمایا: "**یا غلام: سمِّ الله، وکل بیمینک، وکل مما یلیک**" اس ارشاد کے بعد میں برابر اسی طرح کھاتا رہا[۲]۔

ہاں اگر کھانے میں مختلف قسم کی کھجوریں ہوں یا مختلف جنس کی چیزیں ہوں تو فقہاء نے بیان کیا ہے کہ پلیٹ یا دوسری چیزوں میں ادھر ادھر سے کھا سکتا ہے[۳]۔

ج- کھانا کھانے کے بعد ہاتھ دھونا:

۱۴- ہاتھ کو دھونے میں سنت صرف پانی سے دھونے سے حاصل ہو جائے گی، ابن رسلان کا بیان ہے کہ ہاتھ اشنان، صابون یا اسی طرح کی چیزوں سے دھنا زیادہ بہتر ہے، امام ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی روایت بیان کی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الشیطان حساس لحاس، فاحذروه علی أنفسکم، من بات وفي یده غمر فأصابه شیء فلا یلومن إلا نفسه**"[۴] (بیشک

---

(۱) حدیث عائشہ: "أن النبي ﷺ کان یعجبه...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۶۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا یأکلن أحد منکم بشماله ...." کی روایت مسلم (۳/۱۵۹۹ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) نیل الاوطار ۹/۲۰۳، ۲۰۴۔

---

(۱) حدیث: "إن البرکة تنزل......" کی روایت ترمذی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعا کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/[illegible] شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "کنت غلاما......" کی تخریج (فقرہ ۱۱) میں گذر چکی۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱۱/۹۱۔

(۴) نیل الاوطار ۹/۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۱۶، الجمل ۷/۳۲۵۔

شیطان چھونے اور چاٹنے والا ہے، اس لئے اپنے بارے میں اس سے بچو اور جو شخص اس حالت میں رات گذارے کہ اس کے ہاتھ پر کھانے کا اثر ہو اور اس کو کچھ ہو جائے تو وہ صرف اپنے کو ملامت کرے)۔

ہاتھ کا دھونا کھانے سے پہلے اور اس کے بعد مستحب ہے، اگرچہ کھانے والا باوضو ہی کیوں نہ ہو، حضرت سلمان فارسیؓ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد بیان فرماتے ہیں: "**بركة الطعام الوضوء قبله، والوضوء بعده**"(1) (کھانے کی برکت کھانے سے پہلے اور اس کے بعد ہاتھ دھونے میں ہے) امام طیبیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں وضو سے مراد وضو شرعی نہیں، بلکہ ہاتھ کو دھو کر صاف کرنا مراد ہے(2)۔

د- کھانا کھانے کے بعد کلی کرنا:

۱۵- کھانے سے فارغ ہونے کے بعد کلی کرنا مستحب ہے(3)۔

حضرت بشیر بن یسار سوید بن نعمان کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے بتایا کہ وہ لوگ آنحضور ﷺ کے ساتھ مقام صہباء میں تھے، (جو مقام خیبر سے ایک شام کی مسافت پر ہے) کہ نماز کا وقت آ گیا، تو آپ ﷺ نے کھانا منگوایا تو سوائے ستو کے کچھ نہ ملا، تو آپ ﷺ نے بھی اس کو پھانکا اور ہم نے بھی، پھر آپ ﷺ نے پانی منگایا اور کلی فرمائی، پھر آپ ﷺ نے اور ہم سب نے نماز پڑھی اور آپ ﷺ نے وضو نہیں فرمایا(1)۔

ھ- میزبان کے لئے دعا کرنا:

۱۶- حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ حضرت سعد بن عبادہؓ کے پاس تشریف لے گئے، حضرت سعدؓ نے روٹی اور زیتون کا تیل حاضر کیا تو آپ ﷺ نے تناول فرمایا پھر آپ ﷺ نے دعا دی: "**أفطر عندكم الصائمون، وأكل طعامكم الأبرار، وصلت عليكم الملائكة**"(2) (روزہ داروں نے تمہارے پاس افطار کیا اور نیک لوگوں نے تمہارا کھانا کھایا اور فرشتوں نے تمہارے لئے دعائیں کیں) حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ابو الہیثم بن تیہان نے آنحضور ﷺ کے لئے کھانا تیار کیا، اور آپ ﷺ کو اور آپ کے اصحاب کو دعوت دی، جب تمام حضرات کھانے سے فارغ ہو گئے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أثيبوا أخاكم**" (اپنے بھائی کو بدلہ

= حدیث: "إن الشيطان حساس لحاس....." کی روایت ترمذی نے یعقوب بن ولید المدنی کے واسطے سے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا ہے: اس طریقہ سے یہ حدیث غریب ہے اور منذری نے اس حدیث کے مختلف طرق ذکر کرنے کے بعد اسے حسن کہا ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/۵۹۶ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، الترغیب والترہیب ۳/۱۲۴، ۱۴۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(1) حدیث: "بركة الطعام....." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۵/۵۸۸ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ) اور ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۴/۱۳۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابوداؤد نے کہا ہے کہ حدیث ضعیف ہے اور ترمذی نے کہا کہ ہم اس حدیث کو صرف قیس بن ربیع کے واسطے سے جانتے ہیں اور قیس کو حدیث میں ضعیف قرار دیا گیا ہے، منذری نے ترمذی کے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہا کہ یہ قیس بن ربیع صدوق ہیں اور ان کے سوء حفظ کی وجہ سے ان کے سلسلہ میں کلام کیا گیا ہے لہذا اسناد کو حسن کی حد سے نکالا نہیں جائے گا۔

(2) المغنی ۱۱/۱۰۱، فیض القدیر ۳/۲۰۰۔

(3) فتح الباری ۹/۵۷۴، المغنی ۷/۳۵۔

(1) حدیث: "روى بشير بن يسار عن سويد بن النعمان أنه أخبره....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۵۳۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(2) حدیث انسؓ: "أن النبي ﷺ جاء إلى سعد بن عبادة....." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور الفاظ انہیں کے ہیں، اور اس کو بیہقی نے بھی روایت کیا ہے، منذری نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے اور عبد القادر ارناؤط جو جامع الاصول کے محقق ہیں انہوں نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے (عون المعبود ۳/۴۲۳ طبع الہند، سنن الکبری للبیہقی ۷/۲۸۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، جامع الاصول ۴/۳۱۱)۔

دو)، حضرت صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ان کا بدلہ کیا ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن الرجل إذا دخل بيته فأكل طعامه وشرب شرابه فليدعوا له، فذلك إثابته"[1] (آدمی جب کسی کے گھر جائے، اور اس کا کھانا کھائے اور اس کا پانی پئے تو اس کے لئے دعاءِ خیر کرے اور یہی اس کا بدلہ ہے)۔

و- تین انگلیوں سے کھانا:

۱۷- مسنون یہ ہے کہ تین انگلیوں سے کھایا جائے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ تین انگلیوں سے زائد انگلیوں سے کھانا لالچ وطمع اور بے ادبی ہے، اور اس لئے بھی تین سے زائد انگلیوں سے کھانا ممنوع ہے کہ لقمہ اٹھانے اور اس کو تینوں جہت سے پکڑنے میں تین سے زائد انگلیوں کی ضرورت نہیں، اگر بالفرض محال کھانے کے گیلا پن یا تین سے لقمہ نہ بننے کی صورت میں تین سے زائد انگلیوں کی ضرورت پڑے تو وہ چوتھی یا پانچویں انگلی سے مدد لے گا[2]، یہ تمام صورتیں اسی وقت پیش آئیں گی جب وہ ہاتھ سے کھائے، البتہ چمچے اور اسی طرح کی دیگر چیزیں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔

ز- گرے ہوئے لقمہ کو کھانا:

۱۸- جب کوئی لقمہ گر جائے تو کھانے والے کو چاہئے کہ اس سے گندگی دور کر کے کھا لے، اور شیطان کے لئے نہ چھوڑے، اس لئے کہ کھانے میں وہ نزول برکت کی جگہ سے واقف نہیں ہے، ممکن ہے

(۱) حدیث جابر: "صنع أبو الهيثم....." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے منذری نے کہا کہ اس میں ایک مجہول راوی ہے اور اس میں یزید بن عبدالرحمن ابو خالد ہیں جو دالانی سے مشہور ہیں جن کی متعدد لوگوں نے توثیق کی ہے اور بعض نے ان پر کلام کیا ہے (عون المعبود ۳/ ۴۲۳ طبع الہند)۔

(۲) نیل الأوطار ۹/ ۱۴۹، أسنی المطالب ۳/ ۲۲۷۔

کہ اسی گرے ہوئے لقمہ میں برکت ہو تو اس کو چھوڑنے کی صورت میں انسان برکت طعام سے محروم ہو جائے گا[1]، حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم ﷺ کوئی کھانا تناول فرماتے تو اپنی تینوں انگلیاں چاٹتے تھے اور فرماتے: "وإذا سقطت لقمة أحدكم فليمط عنها الأذى وليأكلها، ولا يدعها للشيطان"[2] (جب کسی کا لقمہ گر جائے تو گندگی دور کر کے کھا لے اور اسے شیطان کے لئے نہ چھوڑے)۔

ح- کھانے کے دوران ٹیک لگانے کی ممانعت:

۱۹- نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أما أنا فلا آكل متكئا"[3] (میں تو ٹیک لگا کر نہیں کھاتا) خطابی فرماتے ہیں: "متکی" سے مراد یہاں پر وہ شخص ہے جو اپنے نیچے کسی گدے وغیرہ سے ٹیک لگا کر بیٹھے، جیسے اس شخص کا بیٹھنا جو زیادہ کھانا چاہتا ہو، مذکورہ بالا حدیث کی شان ورود اعرابی کا وہ واقعہ ہے جو حضرت عبد اللہ بن بسر کی روایت میں مذکور ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضور ﷺ کو ایک بکری ہدیہ کی گئی تو آپ ﷺ اپنے گھٹنے کے بل بیٹھ کر کھانے لگے، ایک دیہاتی نے کہا: اے اللہ کے رسول! یہ آپ کس طرح بیٹھے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله جعلني عبدا كريما، ولم

(۱) نیل الاوطار ۸/ ۲۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث انس: "أن النبي ﷺ كان إذا أكل طعاما....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۰۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أما أنا فلا آكل متكئا....." کی روایت بخاری نے حضرت جحیفہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إني لا آكل متكئا" اور ایک روایت میں اس طرح وارد ہے: "لا آكل وأنا متكئ" جو الفاظ موسوعہ میں مذکور ہیں وہ ترمذی کے ہیں (فتح الباری ۹/ ۵۴۰ طبع السلفیہ، تحفۃ الاحوذی ۵/ ۵۵۷، ۵۵۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

يجعلني جبارا عنيدا......"[۱] (اللہ تعالیٰ نے مجھے متواضع بندہ بنایا ہے، نہ کہ مغرور سرکش انسان)۔

صفت اتکاء (ٹیک لگانا) میں اختلاف ہے، لیکن علماء کی مراد دراصل یہ ہے کہ زیادہ کھانا مذموم ہے، اور آپ ﷺ کا بھی منشا زیادہ کھانے والے کے فعل کی مذمت کرنا ہے، اور آپ ﷺ نے اس شخص کی تعریف کی جو کہ کھانے سے بقدر گذر بسر کھائے، اور اسی وجہ سے آپ ﷺ غیر مستمکن ہو کر بیٹھتے تھے[۲]۔

ط- کھانے میں حاضرین کے درمیان برابری کرنا:

۲۰- حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ اپنی کسی بیوی کے حجرہ میں تشریف لے گئے، پھر مجھ کو اندر جانے کی اجازت دی تو میں وہاں پڑے ہوئے پردہ میں داخل ہوا، آپ ﷺ نے پوچھا: کچھ کھانا ہے؟ اہل خانہ نے جواب دیا: ہاں ہے، پھر تین چپاتیاں لائی گئیں اور دسترخوان پر رکھی گئیں، آنحضور ﷺ نے ایک روٹی لی اور اسے اپنے سامنے رکھا، پھر دوسری اٹھائی اور اسے میرے سامنے رکھ دیا، پھر تیسری کو اٹھایا اور اسے دو ٹکڑے کیا، اور نصف اپنے سامنے رکھا اور نصف میرے سامنے، پھر آپ ﷺ نے (اہل خانہ سے) دریافت فرمایا: کیا کچھ سالن ہے؟ جواب ملا: نہیں، سالن تو نہیں ہے البتہ تھوڑا سا سرکہ ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**هاتوه، فنعم الأدم هو**"[۳] (اسی کو لے آؤ سرکہ تو بہترین سالن ہے)، کھانے میں حاضرین کے درمیان تسویہ (برابری) مستحب ہے، اگرچہ بعض دوسرے سے افضل ہوں[۱]۔

۲۱- آداب طعام میں سے یہ بھی ہے کہ کھانے کے دوران روٹی کا خصوصیت سے ادب کیا جائے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أكرموا الخبز**"[۲] (روٹی کا اکرام کرو)۔ اور یہ کہ کھانے کے درمیان بغیر مجبوری کے ناک صاف نہ کرے اور نہ تھوکے، اسی طرح یہ بھی ادب ہے کہ اکٹھا ہو کر کھائیں اور ایسی باتیں کریں جو حرام نہ ہو، اپنے چھوٹوں اور بیویوں کو ساتھ کھلائیں، کسی کھانے کو اپنے لئے اسی وقت خاص کریں جب کوئی عذر ہو، جیسے دوا، بلکہ عمدہ کھانے میں جیسے گوشت کی بوٹی ہے یا عمدہ اور ملائم روٹی ہے، اس میں دوسروں کو ترجیح دیں۔ جب مہمان کھانے سے فارغ ہو کر کھانے سے ہاتھ کھینچ لے تو میزبان کو چاہئے کہ وہ مہمان کو کہے: اور کھائیے، اور بار بار کہے یہاں تک کہ اس کی آسودگی کا یقین ہو جائے، البتہ یہ یاد رہے کہ یہ تکرار و تقاضا تین بار سے زائد نہ ہو، اور کھانے کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ خلال کرے، اور خلال کے ذریعہ اس کے دانتوں میں سے جو نکلے اس کو نگلے نہیں بلکہ پھینک دے[۳]۔

---

(۱) حدیث عبد اللہ بن بسر: "أهديت للنبي ﷺ......" کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور حافظ بوصیری نے زوائد میں کہا کہ اس کی سند صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں (سنن ابن ماجہ ۲/۱۰۸۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) اسنی المطالب ۳/۲۲۷، نیل الأوطار ۸/۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث جابر کی روایت مسلم (۳/۱۶۲۲، ۱۶۲۳ طبع عیسی الحلبی) اور نیل الأوطار (۸/۳۳ طبع دارۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۹/۲۷۳۔

(۲) حدیث: "أكرموا الخبز......" کی روایت حاکم و بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے سخاوی اور مناوی نے حدیث کے مختلف طرق بیان کئے ہیں اور اس کے تمام طرق میں کلام کیا گیا ہے لیکن حافظ عراقی کے طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت ضعیف ہے لیکن موضوع نہیں ہے اس کی سب سے اچھی سند حاکم اور بیہقی کی سند ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے اور البانی نے اس کو حسن قرار دیا ہے (فیض القدیر ۲/۹۰، ۹۱، المقاصد الحسنہ رص ۸۷ شائع کردہ مکتبۃ الخانجی، صحیح الجامع الصغیر ۱/۳۸۹)۔

(۳) اسنی المطالب ۳/۲۲۷۔

ب-کھانے سے فارغ ہونے کے بعد کے آداب:

۲۲- مسنون ہے کہ کھانے والا کھانے سے فراغت کے بعد کی دعا اور اللہ کی حمد جو منقول ہے اس کو اپنی زبان سے کہے، اس لئے کہ جب نبی کریم ﷺ کا دسترخوان اٹھایا جاتا تو آپ ﷺ کہتے تھے: **"الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه غير مكفي**[1] **ولا مودع ولا مستغنى عنه ربنا"** (بے شمار، پاکیزہ اور بابرکت تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس کے انعام کو لوٹایا نہیں جاسکتا، جس کو چھوڑا نہیں جاسکتا اور جس سے بے نیاز نہیں ہوا جاسکتا، وہ ہمارا رب ہے)[2]۔ آپ ﷺ جب دودھ کے علاوہ کوئی کھانا تناول فرماتے تو یہ دعا پڑھتے: **"اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه"** (اے اللہ! ہمارے لئے اس میں برکت نازل فرما اور ہم کو اس سے بہتر کھلا) اور جب دودھ پیتے تو فرماتے: **"اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه"**[3] (اے اللہ! ہمارے لئے اس میں برکت نازل فرما اور ہمیں مزید عطا فرما)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جس کسی کو خدا تعالیٰ کھانا کھلائے وہ یہ دعا پڑھے: **"اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه"** اور جس کو اللہ دودھ پلائے وہ کہے: **"اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه"**[1]۔

ج-کھانے کے عام آداب:

الف-کھانے کی مذمت کرنے کی ممانعت:

۲۳- حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: **"ما عاب النبي ﷺ طعاما قط، إن اشتهاه أكله وإن كرهه تركه"**[2] (آپ ﷺ نے کبھی کسی کھانے میں عیب نہیں لگایا، اگر خواہش ہوئی تو کھایا اور اگر ناپسند کیا تو چھوڑ دیا) مذکورہ روایت میں کھانے سے مراد جائز و مباح کھانا ہے، ورنہ حرام کھانے کو معیوب قرار دیتے، اس کی مذمت کرتے، اور اس سے روکتے تھے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اگر کسی چیز میں عیب پیدائشی ہو تو اس میں عیب لگانا مکروہ ہے اور اگر انسان کے بنانے میں عیب پیدا ہو گیا ہو تو اس میں عیب لگانا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ آدمی کے کام کو تو معیوب قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن صنعت خداوندی کو معیوب نہیں قرار دیا جاسکتا، لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ہر دو صورت میں عیب لگانا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے بنانے والے کی دل شکنی ہوتی ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ کھانے کے تاکیدی آداب میں سے یہ

---

(۱) اس کی تفسیر میں بہتر بات یہ کہی گئی ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا وصف ہے یعنی وہ کسی کا محتاج نہیں، بلکہ وہ ایسی ذات ہے جو اپنے بندوں کو کھلاتا ہے اور وہ بندوں کے لئے کافی ہے۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا رفع مائدته..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "وقد كان رسول الله ﷺ إذا أكل طعاما غير اللبن..." کی روایت ترمذی نے ان الفاظ میں کی ہے: "من أطعمه الله الطعام فليقل: اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه ومن سقاه الله لبنا فليقل: اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه" اور انہوں نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے (سنن ترمذی ۵/ ۵۰۶، ۵۰۷ طبع استنبول)۔

(۱) نیل الاوطار ۹/ ۵۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، حدیث: "من أطعمه الله طعاما..." کی روایت ترمذی و ابوداؤد نے کی ہے، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس کی سند میں عمر بن حرملہ ہیں اور یہ بھی کہا گیا کہ ابن ابی حرملہ کے بارے میں ابوزرعہ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ وہ بصری ہیں، میں ان کو صرف اس حدیث کے واسطے سے جانتا ہوں جیسا کہ اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان ابو الحسن البصری ہیں، اور ان کو ائمہ کی ایک جماعت نے ضعیف قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۹/ ۴۲۱، ۴۲۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، عون المعبود ۳/ ۳۹۳ طبع الہند)۔

(۲) حدیث: "ما عاب النبي ﷺ طعاما..." کی روایت بخاری و مسلم (فتح الباری ۹/ ۷ ۵۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۶۳۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ہے کہ اس میں عیب نہ نکالا جائے، مثلاً یہ کہنا کہ نمکین ہے، کھٹا ہے، نمک کم ہے، گاڑھا ہے، پتلا ہے، کچا ہے وغیرہ، ابن بطال نے کہا: یہ کھانے کے پسندیدہ آداب میں سے ہے، اس لئے کہ انسان کبھی کسی چیز کو پسند نہیں کرتا اور دوسرا اس کو پسند کرتا ہے اور شریعت کی جانب سے جن چیزوں کے کھانے کی اجازت ہے اس میں کوئی عیب نہیں ہے[1]۔

ب- چمچے، چھریاں اور کھانے کے آلات کا استعمال کرنا:

۲۴- کھانے میں چھری اور اسی طرح کی دیگر چیزوں کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ صحیحین میں حضرت عمرو بن امیہ الضمری کے حوالہ سے آنحضور ﷺ کی روایت نقل کی گئی ہے کہ "انہوں نے آپ ﷺ کو دیکھا کہ ہاتھ میں بکری کا دست ہے جس کو کاٹ کر کھا رہے ہیں کہ اتنے میں آپ ﷺ کو نماز کے لئے بلایا گیا تو آپ ﷺ نے بکری کے دست کو اور اس چھری کو جس سے کاٹ کر کھا رہے تھے رکھ دیا پھر کھڑے ہوئے، نماز پڑھائی، اور وضو نہیں فرمایا"[2]۔

البتہ "لاتقطعوا اللحم بالسکین"[3] (گوشت کو چھری سے مت کاٹا کرو) والی جو روایت ہے اس کے بارے میں امام احمدؒ سے سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ روایت درست نہیں ہے، ابن مفلح فرماتے ہیں: چھری سے روٹی کاٹنے کے سلسلہ میں مجھے کوئی کلام نہیں ملا[1]۔

ج- حلال کھانے میں تحری:

۲۵- ارشاد خداوندی ہے: **"يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ"**[2] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

اور ارشاد نبوی ہے: **"لا يحلبن أحد ماشية امرئ بغير إذنه، أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته[3]، فتكسر خزانته، فينتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع ماشيتهم أطعماتهم. فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه"**[4] (کوئی شخص کسی کے جانور (بکری، گائے وغیرہ) کو اس کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، کیا تم میں سے کوئی یہ پسند کرے گا کہ اس کے کھانے پینے کے کمرے میں جایا جائے اور اس کے برتن کو توڑ دیا جائے پھر اس کا کھانا لے جایا جائے، بلاشبہ لوگوں کے جانوروں کے تھن ان کے کھانے جمع رکھتے ہیں، اس لئے کوئی کسی کے جانور کو اس کی

---

(۱) فتح الباری ۹/۵۴۷۔

(۲) حدیث عمرو بن امیہ الضمری کہ "انہ رأی النبی ﷺ یحتز من کتف شاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۵۴۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا تقطعوا اللحم بالسكين......" کی روایت ابوداؤد نے حضرت عائشہ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا کہ یہ قوی نہیں ہے، منذری نے کہا: اس کی اسناد میں ابو معشر سندی المدنی ہیں اور ان کا نام نجیح ہے اور یحییٰ بن سعید القطان ان سے روایت نہیں بیان کرتے ہیں، بلکہ ان کو بہت ضعیف قرار دیتے ہیں، اور دوسرے جب ان کا تذکرہ کرتے تو ہنستے تھے اور ان کے سلسلہ میں بہت سے ائمہ حدیث نے کلام کیا ہے اور عبد الرحمن النسائی کہتے ہیں کہ ابو معشر کی بہت سی منکر احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے (عون المعبود ۳/۴۱۱ طبع الہند)۔

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۲۲۱ طبع المنار۔
محقق کی رائے یہ ہے کہ یہ امور عادیہ میں سے ہے اور اس میں اصل اباحت ہے۔

(۲) سورۂ نساء ۲۹۔

(۳) مشربة (راء کے پیش اور اس کے زبر کے ساتھ) کا معنی ہے غرفة (کمرہ) (المصباح)۔

(۴) حدیث: "لا يحلبن أحدكم ماشية أحد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۸۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

اجازت کے بغیر نہ دو ہے)۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کھانے، پینے کی چیزوں میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی ملکیت میں نہ ہوں یا خود مالک نے ان کو حلال کر دیا ہو تو وہ حلال ہے، سوائے کھانے و پینے کی ان چیزوں کے جن کو خدا نے اپنی کتاب میں یا بزبان نبی حرام قرار دیا ہے، کیونکہ آنحضور ﷺ نے جس چیز کو حرام قرار دیا ہے وہ لزومی طور پر کتاب اللہ کی رو سے بھی حرام ہے اور وہ حرام ہی ہوگی، اور مسلمانوں کا جس چیز کی حرمت کی بابت اختلاف نہ ہو وہ بھی حرام ہوتی ہے اور قرآن یا سنت یا اجماع کے ذریعہ حکم میں ہوتی ہے۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ جو چیز اصلاً مباح ہو، وہ اس کے مالک کی وجہ سے اس کی اجازت کے بغیر حرام ہے؟ تو جان لینا چاہئے کہ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں: **لَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ**"[1] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)"**وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـًٔا مَّرِيْٓـًٔا**"[2] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو لیکن اگر وہ خوش دلی سے تمہارے لئے اس میں کا کوئی جزء چھوڑ دیں تو تم اسے مزہ دار اور خوشگوار سمجھ کر کھاؤ)۔"**وَاٰتُوا الْيَتٰمٰٓى اَمْوَالَهُمْ**"[3] (اور یتیموں کو ان کا مال پہنچا دو)۔ کتاب اللہ میں اور بھی دوسری بہت سی آیات ہیں جن میں لوگوں کے مال و املاک میں ان کی رضامندی کے بغیر تصرف کو ممنوع قرار دیا گیا ہے[4]۔

دوسرے کا مال، مالک کی اجازت کے بغیر حرام ہونے کے سلسلہ میں جو روایات وارد ہوئی ہیں ان میں سے حضرت ابو اللحم کے غلام حضرت عمیرؓ کی وہ روایت بھی ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ میں اپنے آقا حضرات کے ساتھ ہجرت کے ارادہ سے نکلا، یہاں تک کہ ہم مدینہ کے قریب پہنچ گئے، وہ بیان کرتے ہیں کہ آقا حضرات تو مدینہ میں داخل ہو گئے البتہ مجھے اپنے پیچھے چھوڑ دیا، پھر مجھے سخت بھوک لگی، اس وقت مدینہ سے نکل کر جانے والے کچھ حضرات میرے قریب سے گذرے، تو انہوں نے مجھے مشورہ دیا کہ تم مدینہ چلے جاؤ تو اس کے باغ کی کھجوریں کھا سکتے ہو، پھر تو میں ایک باغ میں گھس گیا اور میں نے کھجور کے دو خوشے توڑ لئے کہ اچانک باغ والا آ پہنچا اور مجھے پکڑ کر آنحضور ﷺ کے خدمت میں پیش کیا اور انہیں میری حالت کی اطلاع دی، اس وقت میری حالت یہ تھی کہ میرے اوپر دو کپڑے تھے، آپ ﷺ نے مجھ سے دریافت فرمایا کہ: "**ايهما افضل**؟" (تمہارے دونوں کپڑوں میں کون سا کپڑا عمدہ ہے)، میں نے ایک کپڑے کی طرف اشارہ کر دیا، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "**خذه**" (اس کو تم رکھ لو) اور دوسرا کپڑا آپ ﷺ نے باغ والے کے حوالہ کیا اور مجھے چھوڑ دیا (۱)۔

---

(۱) حدیث عمیر "**اقبلت مع سادتي.....**" کی روایت امام احمد بن حنبلؒ نے انہی الفاظ کے ساتھ عمیر مولی ابو اللحم سے کی ہے اور اس کی اسناد میں عبد الرحمن بن اسحاق ہیں جن کے بارے میں ایک محدثین کی جماعت نے کلام کیا ہے اور نسائی اور ابن خزیمہ کہتے ہیں کہ: "**ليس به باس**" (ان سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے)، اور شوکانی نے ہیثمی کا قول نقل کیا ہے کہ عمیر کی اس حدیث کی امام احمد نے دو سندوں سے روایت کی ہے جن میں سے ایک میں ابن لہیعہ ہیں، اور دوسرے میں ابو بکر بن زید بن المہاجر ہیں، جن کا ابن ابی حاتم نے ذکر کیا ہے اور ان کے سلسلہ میں جرح و تعدیل کا تذکرہ نہیں کیا ہے اور بقیہ رواۃ ثقہ ہیں۔

(مسند احمد ۵/ ۲۲۳ طبع المکتب الاسلامی، نیل الاوطار ۸/ ۱۴۵ طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ)۔

---

(۱) سورۂ نساء ۲۹۔

(۲) سورۂ نساء ۴۔

(۳) سورۂ نساء ۲۔

(۴) الام ۲/ ۲۱۳۔

یہ واقعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر انسان کے پاس کوئی ایسی شئی ہو جس سے براہ راست یا اس کی قیمت سے وہ فائدہ اٹھا سکتا ہے حالانکہ اس کو اس شئی کی حاجت ہے تو بھی ایسی صورت میں حاجت کو بنیاد بنا کر دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر استعمال کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے اس واقعہ میں آنحضور ﷺ نے حضرت عمیرؓ کا ایک کپڑا لے کر باغ والے کو دے دیا[1]۔

قاعدہ شرعی: تحری الحلال فی الأکل (کھانے میں حلال شئی کی فکر و جستجو) کے اثرات:

الف- مجبور کا حکم:

۲۶- جس کو غالب گمان ہو کہ وہ ہلاک ہو جائے گا اور اس کے پاس مردار یا اسی طرح کی شئی حرام یا مال غیر کے علاوہ کوئی چیز موجود نہ ہو تو اس کے لئے لازم ہوگا کہ وہ اس مقدار میں مذکورہ اشیاء میں سے کھائے جس سے اس کی زندگی باقی رہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّهْلُكَةِ**"[2] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، نیز ارشاد ہے: "**فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ**" (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو) "**وَلَا عَادٍ**" (اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو) یعنی بھوک مٹانے کے بعد پھر نہ کھائے "**فَلَا اِثْمَ عَلَیْهِ**" (تو اس پر کوئی گناہ نہیں)[3]، امام زرکشی فرماتے ہیں: ضروری ہے کہ کسی عضو ظاہر میں بڑے عیب کے لاحق ہونے کا خدشہ ہو، مثلاً مرض کے طویل ہونے کا خدشہ، جیسے کہ تیمم میں حکم ہے، اور ظن پر اکتفا کرے گا، جس

---

(۱) نیل الأوطار ۸/ ۳۴۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

طرح ایسی چیز کے کھانے پر مجبور کرنے میں ہے، تو اس میں نہ یقین کی شرط ہے اور نہ قریب الموت ہونے کی[1]۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ مضطر اتنا کھا سکتا ہے جو سد رمق کا کام کرے یعنی زندگی کی حفاظت کرے، حنابلہ کے نزدیک یہی راجح مسلک ہے، مواق کہتے ہیں: مؤطا کی عبارت یہ ہے کہ مردار کھانے پر جو شخص مجبور ہو جائے اس کے سلسلہ میں سب سے بہتر بات جو میں نے سنی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ مردار سے سیری طبع کی حد تک کھائے اور اس کو توشۂ سفر کے لئے بھی لے لے، لیکن اگر اس کی ضرورت نہ رہے تو پھینک دے[2]۔

اگر کوئی معصیت کا سفر کرے جیسے ڈاکہ زنی کے لئے یا بھاگا ہوا غلام ہو اور مردار کھانے پر مجبور ہو جائے تو اس کا مردار کھانا حرام ہوگا، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی بنیاد پر "**فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَیْهِ**"[3] (لیکن اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو، اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)، مجاہد اس آیت کی تفسیر یوں بیان فرماتے ہیں: "**غیر باغ علی المسلمین و لا عاد علیهم**" (نہ مسلمانوں کے خلاف باغی ہو اور نہ ان پر ظلم کرنے والا)۔ سعید بن جبیر کا قول ہے کہ اگر کوئی ڈاکہ زنی کے ارادہ سے نکلے تو اس کے لئے رخصت نہیں ہے[4]۔ لیکن اگر وہ توبہ کرلے اور معصیت سے باز آجائے تو اس صورت میں اس کے لئے مردار کھانا جائز ہو جائے گا[5]، اس میں کچھ اختلاف اور قدرے تفصیل ہے، اس کے لئے "اضطرار" کی اصطلاح

---

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۵۷۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، المواق ۳/ ۲۳۳، قلیوبی ۴/ ۲۶۴، المغنی ۱۱/ ۷۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۷۶-۷۵۔

(۵) أسنی المطالب ۱/ ۵۷۲۔

دیکھی جائے۔

اگر کوئی حالت اضطرار کو پہنچ جاتا ہے پھر مردار بھی نہیں پاتا اور کسی دوسرے شخص کے پاس کوئی چیز ہے تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ اس پر غلبہ حاصل کر کے وہ چیز اس سے لے لے اور اس شخص پر بھی یہ لازم ہے کہ وہ اس کو دے دے، اور اگر مضطر اس کو مغلوب کر کے وہ چیز حاصل کرتا ہے تو اس کو چاہئے کہ اس کی پوری قیمت ادا کرے، لیکن اگر خود صاحب مال ہی کی جان کے تلف کا اندیشہ ہو تو پھر مقابلہ وغلبہ سے حاصل کرنے کی اجازت نہیں[1]۔

علامہ قرافی نے الذخیرہ میں بیان کیا ہے کہ جب کوئی مسلمان کا مال کھائے تو صرف اتنا کھائے جس سے جان بچ جائے لیکن اگر اس کو معلوم ہو کہ راستہ طویل ہے تو وہ توشہ دان بھی لیتا جائے، اس لئے کہ مسلمان بھوکا ہو تو اس کی غمخواری واجب ہے۔

ب- دوسرے کے باغ اور اس کی کھیتی سے اس کی اجازت کے بغیر کھانا:

۲۷- حنابلہ میں سے صاحب المغنی فرماتے ہیں: جو کوئی کسی کے باغ کے قریب سے گذرے، خواہ اس کو کھانے کی ضرورت ہو یا نہ ہو اس کے لئے اس باغ سے کھانا درست وجائز ہے، اور یہ صورت اس وقت مباح ہے جب باغ کے ارد گرد چہار دیواری نہ ہو یعنی ایسی دیوار جو باغ کو گھیرے میں لینے اور محفوظ کرنے کی وجہ سے باغ میں داخل ہونے سے روکے، کیونکہ دیوار کی موجودگی باغ والے کی عدم رضا کو بتاتی ہے۔

مذکورہ مسئلہ کی دلیل آنحضور ﷺ سے مروی وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا أتى أحدكم حائطا، فأراد أن يأكل، فليناد: يا صاحب الحائط ثلاثا، فإن أجابه وإلا فليأكل، وإذا مر أحدكم بإبل فأراد أن يشرب من ألبانها، فليناد: يا صاحب الإبل أو يا راعي الإبل، فإن أجابه، وإلا فليشرب"[1] (جب تم میں سے کوئی کسی باغ میں پہنچے اور اس کی خواہش ہو کہ باغ سے کچھ کھائے تو اس کو چاہئے کہ وہ تین مرتبہ یہ آواز لگائے: اے باغ والے، اگر جواب مل جاتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ کھا سکتا ہے، اور جب کوئی کسی اونٹ کے قریب سے گذرے اور اس کا دودھ پینا چاہے تو وہ آواز لگائے: اے اونٹ والے، اے اونٹ کے چرواہے، اگر جواب دے تو ٹھیک ہے ورنہ دودھ پی لے)۔

امام احمد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ درخت کے نیچے گرے ہوئے پھل کو کھا سکتا ہے، لیکن اگر پھل درخت کے نیچے (اور اس سے گرا ہوا) نہیں ہے اور وہ مالدار ہے تو لوگوں کے پھل توڑ کر نہ کھائے، اور نہ ہی پتھر مار کر کھائے اور نہ ہی پتھر پھینکے، کیونکہ اس طرح پھل خراب ہو جائیں گے۔

البتہ کسی کے لئے باغ سے چھپا کر پھل کو جمع کرنا اور لے جانا ممنوع ہے۔

اس لئے کہ حدیث نبوی میں اس سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ سے درخت میں لٹکے ہوئے پھل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "من أصاب بفيه من

---

(۱) الام ۲۵/۲۔

(۱) حدیث: "إذا أتى أحدكم حائطا......" کی روایت امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں ابو سعیدؓ سے مرفوعا کی ہے، اور شوکانی نے سابق حدیث کے علاوہ اس کی نسبت ابو یعلی کی طرف انہی الفاظ کے ساتھ کی ہے اور اس کی روایت ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم اور المقدسی نے بھی کی ہے اور البانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (مسند احمد بن حنبل ۸۵/۳ طبع المیمنیہ، سنن ابن ماجہ ۷۷۱/۲ طبع عیسی الحلبی، فتح الباری ۸۹/۵ طبع السلفیہ، الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۱۳۰/۱، نیل الاوطار ۱۵۳/۸ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

ذي حاجةٍ غير متخذٍ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة"[1] (جو ضرورت مند بغیر دھوکہ دہی کے کھالے اس کے لئے کوئی حرج نہیں ہے، اور جو کوئی اس باغ کے پھل کو لے کر باہر چلا جائے اس پر دوگنا تاوان اور سزا بھی ہے)۔

مالکیہ کا قول حنابلہ کی طرح ہے، لیکن انہوں نے اس میں ضرورت کی قید لگائی ہے اور جہاں ضرورت نہ پائی جاتی ہو اس صورت میں مالکیہ کا اصح قول ممانعت کا ہے[2]۔ شافعیہ کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے امام نووی فرماتے ہیں کہ جو شخص دوسرے کے باغ یا کھیت سے گذرے اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس باغ یا کھیت سے کچھ لے اور نہ ہی مالک کی اجازت کے بغیر کچھ کھائے، ہاں اگر وہ مضطر ہو تو کھالے پھر ضمان دے دے۔

درخت سے گرے ہوئے پھل کا وہی حکم ہے جو دیگر پھلوں کا ہے، اگر وہ پھل دیوار کے اندر ہوں لیکن اگر وہ دیوار کے باہر ہوں تو بھی یہی حکم ہے اگر وہاں اباحت و اجازت کا رواج نہ ہو، اور اگر اباحت کا رواج ہو تو یہ رواج کیا اباحت کے قائم مقام ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اصح قول یہ ہے کہ یہ اباحت کے قائم مقام ہے[3]۔

جہاں تک کھیت سے لے کر کھانے کا مسئلہ ہے تو اس بارے میں امام احمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں:

ایک یہ ہے کہ نہیں کھائے گا، پھل میں رخصت ہے لیکن کھیتی میں نہیں، انہوں نے فرمایا کہ کھیتی کے سلسلہ میں ہم نے نہیں سنا کہ اسے چھویا جائے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے پھل کو اس لئے پیدا فرمایا کہ جب وہ تیار ہو تو اسے کھایا جائے اور نفوس کو اس سے رغبت ہوتی ہے، برخلاف کھیتی کے کہ اس کے کھانے کی طرف اس طرح رغبت نہیں ہوتی۔

امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ گیہوں وغیرہ کی تازہ بالیاں کھانے کی اجازت ہے، اس لئے کہ تر دانہ کے کھانے کا عام طور پر رواج ہے، لہذا یہ پھل کے مشابہ ہے، یہی حکم باقلا، چنے اور ان دانوں کا ہے جو کچے کھائے جاتے ہیں، لیکن جو اور اس طرح کے وہ تمام غلے جو کچے نہیں کھائے جاتے، غیر کے کھیت سے ان کا کھانا جائز نہیں ہے۔

پھل وغیرہ کے بارے میں بہتر یہی ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر نہ کھایا جائے، اس لئے کہ اس میں اختلاف بھی ہے اور حرمت پر دلالت کرنے والی روایت بھی ہیں[1]۔ جانور کے دودھ کے سلسلہ میں بھی امام احمد بن حنبلؒ سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ دودھ دوہنا اور پینا درست ہے، البتہ دودھ دوہ کر لے جانا درست نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ نہ دوہنا درست ہے اور نہ ہی پینا درست ہے، دونوں قول کے ثبوت میں حضور اکرم علیہ السلام کی قولی روایتیں موجود ہیں۔

اباحت کے قول کی دلیل میں وہ روایت ہے جو ابھی گذر چکی ہے۔

اور ممانعت کی دلیل یہ حدیث ہے:

"لا يحلبن أحد ماشية امرئ بغير إذنه، أيحب أحدكم

---

(۱) حدیث: "لقد سئل النبي ﷺ عن الثمر المعلق...." کی روایت احمد، ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے، احمد شاکر امام احمد بن حنبل کی اسناد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد شاکر ۱۱/۱۱۰ رقم ۶۹۳۶، سنن ترمذی ۳/۵۸۴ طبع استنبول، سنن ابوداؤد ۲/۳۳۶ ۔ ۳۳۳ طبع عزت عبید دعاس)۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۳۷۵ ۔ ۳۷۶۔

(۳) الروضہ ۳/۲۹۳، شرح الروض ۱/۵۷۲، المہذب ۱/۲۵۸ طبع دار المعرفہ۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۱/۷۷۔

أن تؤتى مشربته فتكسر خزانته فينتقل طعامه، فإنما تخزن لهم ضروع ماشيتهم أطعماتهم، فلا يحلبن أحد ماشية أحد إلا بإذنه"[1] (کوئی بھی شخص کسی جانور کا دودھ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر نہ دوہے، کیا تم میں سے کوئی یہ پسند کرے گا کہ اس کے بالا خانہ میں پہنچ جایا جائے پھر اس کے خزانہ کو توڑ دیا جائے اور اس کا غلہ منتقل کر دیا جائے، چونکہ لوگوں کے جانور ان کے کھانے کا ذخیرہ کرتے ہیں، اس لئے کوئی بھی مالک کی اجازت کے بغیر جانور کو نہ دوہے)۔

شادی وغیرہ میں لٹائی ہوئی چیزوں کا لینا:

۲۸- کھانے کی چیزوں کو شادی یا اس کے علاوہ دیگر مواقع پر بکھیرنا مکروہ ہے، ابو مسعود بدری، حضرت عکرمہ، ابن سیرین، عطاء، عبد اللہ بن یزید الخطمی، طلحہ اور زبید الیامی سے یہی رائے منقول ہے، یہی بات امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بھی فرماتے ہیں، ان حضرات کی دلیل یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن النهبى والمثلة"[2] (نبی کریم ﷺ نے لوٹ کھسوٹ اور مثلہ سے منع فرمایا)، دوسری دلیل یہ ہے کہ بکھیرنے میں لوٹ کھسوٹ، مزاحمت اور جھگڑے کی نوبت آتی ہے، اس کے علاوہ بعض ایسے لوگ جو اپنی حرص اور لالچ اور کمینہ فطرت ہونے کی وجہ سے بکھیرنے والے کو ناپسند کرتے ہیں وہ بھی ایسے مال کو لے لیتے ہیں، اور بعض ایسے لوگ محروم رہ جاتے ہیں جو اپنی مروت، وقار، خودداری و شرافت نفس کی وجہ سے بکھیرنے والے کو پسند کرتے ہیں اور عام طور پر ایسا ہی ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ باوقار لوگ کھانے وغیرہ کی چیزوں پر کمتر لوگوں کے ساتھ مزاحمت سے اپنے کو بچاتے ہیں اور اس لئے بھی کہ اس میں دناءت اور گھٹیا پن ہے اور اللہ تعالیٰ ہر معاملہ میں بلندی کو پسند کرتا ہے، گھٹیا پن کو ناپسند کرتا ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ سے دوسری روایت یہ مروی ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے، یہی قول ابو بکر (حنبلی) کا بھی ہے، حسن بصری، حضرت قتادہ، امام نخعی، امام ابو حنیفہؒ، ابو عبید اور ابن المنذر کی یہی رائے ہے، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ عبد اللہ بن قرط سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پانچ یا چھ اونٹنیاں پیش کی گئیں تو وہ سب خود بخود آپ سے قریب ہو رہی تھیں کہ آپ ان میں سے کس سے ابتداء کریں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ان کی قربانی کی، اور آپ نے ایک کلمہ فرمایا جس کو میں نے نہیں سنا، تو میں نے اس شخص سے دریافت کیا جو آپ ﷺ سے قریب تھا، اس نے بتایا کہ آپ ﷺ نے یہ جملہ فرمایا: "من شاء اقتطع"[1] (جو چاہے لے لے) یہ چیز بکھیرنے کے معنی و حکم میں ہے۔ اسی طرح یہ بھی روایت کی گئی ہے کہ انصار کے ایک شخص نے آپ ﷺ کو ولیمہ کی دعوت دی، پھر وہ لوگ لٹائی جانے والی چیز لائے اور اس کو اس شخص پر لٹا دیا، راوی کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو لوگوں کے ساتھ لوٹنے میں مزاحمت کرتے دیکھا یا اس طرح کہ کچھ کرتے دیکھا، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! کیا آپ ﷺ نے ہم لوگوں کو لوٹ کھسوٹ سے منع نہیں فرمایا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نهيتكم عن نهبة العساكر" (میں نے

(۱) حدیث: "لا يحلبن أحد ماشية أحد...." کی تخریج (فقرہ ۲۵) میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن النهبى والمثلة...." کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من شاء اقتطع...." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور عبد القادر ارناؤط جو جامع الاصول کے محقق ہیں، انہوں نے فرمایا کہ اس کی اسناد قوی ہے (سنن ابی داؤد ۲/۳۷۰ طبع عزت عبید دعاس، جامع الاصول ۳/۳۵۵)۔

تم کو ذو جیوں کی طرح لوٹ کھسوٹ سے منع کیا ہے)[1]، دوسری دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک گونہ اباحت پائی جاتی ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مہمانوں کے لئے کھانا رکھنے کے بعد ان کو کھانے کی اجازت دینا[2]۔

روزہ دار کے کھانے کا وقت:

۲۹- روزہ دار کے لئے مسنون یہ ہے کہ سحری کو آخیر رات تک مؤخر کرے لیکن اس وقت تک کھالے جب تک کہ رات کا کچھ حصہ باقی رہے اور غروب آفتاب کا یقین ہوجانے کے بعد افطار میں جلدی کرے[3]۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل "صوم" کی بحث میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث: "لهيكم عن لهبة العساكر ......" اس کو ابن اثیر نے نہایہ کے اندر اس طرح بیان کیا ہے: "أنه نثر شيء في إملاك فلم يأخذوه فقال النبي ﷺ: ما لكم لا تنتهبون؟ قالوا: أو ليس قد نهيت عن النهبى؟ فقال: إنما نهيت عن نهبى العساكر، فانتهبوا" ہم کو سنن و آثار کی کسی کتاب میں اس کا ماخذ نہیں مل سکا۔
(النہایہ فی غریب الحدیث والاثر ۵/ ۱۳۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۱۰۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۱۱۸۔

(۳) کتاب الام ۲/ ۸۳، اسنی المطالب ۱/ ۴۱۹۔

أكولة

تعریف:

۱- أکولة لغوی اعتبار سے مبالغہ کا صیغہ ہے جس کا معنی ہے: زیادہ کھانے والا، اور کبھی مفعول یعنی مأکولة کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی زیادہ کھائی جانے والی چیز۔ حدیث شریف میں ہے: "نهى المصدق عن أخذ الأكولة من الأنعام في الصدقة"[1] (زکوۃ وصول کرنے والے کو صدقہ کے مال میں سے أکولہ کے لینے سے منع کیا گیا ہے)۔

"أکولہ" کی تفسیر میں اختلاف ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ "أکولہ" اس بکری کو کہتے ہیں جو کھانے کے لئے موٹی کی جائے اور کہا جاتا ہے: "أكولة غنم الرجل" یعنی خصی، بوڑھی بانجھ بکری اور مینڈھا[2]۔

فقہاء کے نزدیک "أکولة" اس بکری کو کہتے ہیں جسے کھانے کے لئے موٹا تیار کیا جائے خواہ وہ نر ہو یا مادہ، اسی طرح "أکولہ" اس عورت کو کہتے ہیں جو بہت زیادہ کھاتی ہو[3]۔

(۱) سفیان بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے ان کو صدقہ وصول کرنے کے لئے بھیجا اور ان سے فرمایا: "لا تأخذ الأكولة" اس کی روایت امام مالک (۱/ ۲۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۳۵۵ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) ترتیب القاموس، المختار مادہ (أکل)، طلبۃ الطلبہ رص ۱۷۔

(۳) الخرشی ۲/ ۱۴۳ طبع دار صادر، ابن عابدین ۲/ ۲۲ طبع بولاق، القلیوبی ۲/ ۱۱ طبع مصطفی الحلبی، الفروع ۱/ ۶۱۷ طبع دول المنار۔

متعلقہ الفاظ:

٢- رُبّی: اس بکری کو کہتے ہیں جو دودھ کے لئے پالی و پرورش کی جاتی ہے، کھائی جانے والی بکری کی طرح یہ بھی عمدہ مال میں سے ہوا کرتی ہے[1]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

٣- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ساعی (زکاۃ وصول کرنے والا) کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بکریوں میں "أکولہ" لے، اس لئے کہ یہ عمدہ مالوں میں سے ہے[2]۔

ان فقہاء کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا وہ قول ہے جو آپ نے حضرت معاذؓ کو یمن روانہ کرتے وقت فرمایا تھا "إیاک وکرائم أموالهم" (لوگوں کے اموال میں سے عمدہ مال لینے سے گریز کرنا) اس حدیث کو محدثین کی جماعت نے روایت کیا ہے[3]۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ بکریاں عمدہ اور گھٹیا دونوں طرح کی ہوں، اسی طرح جب کہ سب کی سب گھٹیا ہی ہوں، ان دونوں صورتوں میں مالک کی اجازت کے بغیر ساعی (زکاۃ کے جانور کو وصول کرنے والا) اکولہ (عمدہ بکری) نہیں لے سکتا[4]، ہاں اگر تمام بکریاں عمدہ ہی ہوں تو اس صورت میں فقہاء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ أکولہ (یعنی عمدہ بکری) ہی واجب ہے، دوسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ درمیانی قسم کی بکری کافی ہوگی[1]۔

٤- جن فقہاء نے شوہر کی خوشحالی اور تنگی کے لحاظ سے عورتوں کا نفقہ متعین کیا ہے، ان کے نزدیک أکولہ، اور غیر أکولہ زوجہ کے نفقہ میں کوئی فرق نہیں ہوگا، اسی طرح ان فقہاء کے نزدیک بھی کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے جو بقدر کفاف نفقہ کے قائل ہیں، البتہ فقہاء مالکیہ کہتے ہیں کہ زوجۂ أکولہ کا نفقہ اس کے کھانے کے مطابق شوہر پر واجب ہے، ورنہ اسے طلاق دے دے۔ اور اسے نکاح کے فسخ کرنے یا باقی رکھنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ یہ شرط نہ ہو کہ وہ عورت أکولہ نہ ہو ورنہ شوہر کو حق حاصل ہوگا کہ جب تک عورت اوسط قسم کے نفقہ پر راضی نہ ہو اسے رد کردے (٢)۔

---

(١) القاموس مادۂ (ربب)۔

(٢) الخرشی ٢/ ١٥٢ طبع دار صادر، ابن عابدین ٢/ ٢٢ طبع بولاق، القلیوبی ٢/ ١١ طبع مصطفی الحلبی، الفروع ٢/ ٤١١ طبع اول المنار۔

(٣) ابن عابدین ٢/ ٢٢۔

حدیث: "إیاک وکرائم أموالهم" کی روایت بخاری (الفتح ٣/ ٣٢٢ طبع السلفیہ) اور مسلم (١/ ٥١ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٤) الخرشی ٢/ ١٥٢، ابن عابدین ٢/ ٢٢، القلیوبی ٢/ ١١، مطالب اولی النہی ٢/ ١٣۔

---

(١) ابن عابدین ٢/ ٢٣، القلیوبی ٢/ ١١، الخرشی ٢/ ١٥٢، الفواکہ الدوانی ١/ ٤٠١، مطالب اولی النہی ٢/ ١٣، الفروع ٢/ ٤١١۔

(٢) الدسوقی ٢/ ٥٠٩ طبع الحلبی، منح الجلیل ٢/ ٤١١۔

البسہ

تعریف:

۱ - اَلبِسۃُ، لباس کی جمع ہے: ایسی چیز جو بدن کو ڈھانکے اور گرمی وسردی سے بچائے، اور اسی کے مثل ''ملبس'' اور'' لبس''(لام کے زیر کے ساتھ) ہے، کہا جاتا ہے:''لبس الکعبۃ والھودج'' یعنی کعبہ اور ہودج کا لباس۔

کہا جاتا ہے:''لبست امرأۃ'' یعنی ایک زمانہ تک میں عورت سے لطف اندوز ہوتا رہا۔ ہر شئی کا لباس دراصل اس کو چھپانے والی چیز ہوتی ہے، لبوس (لام کے فتحہ کے ساتھ) اس چیز کو کہتے ہیں جو پہنی جاتی ہے، اللہ تعالی کا قول ہے:''وَعَلَّمْنٰہُ صَنْعَۃَ لَبُوْسٍ لَّکُمْ''(اور ہم نے انہیں زرہ کی صنعت تمہارے (نفع کے) لئے سکھلا دی تھی) اور یہاں لباس سے زرہ مراد ہے[1]۔ دوسری جگہ ہے: ''یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْکُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْاٰتِکُمْ وَرِیْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰی ذٰلِکَ خَیْرٌ ذٰلِکَ مِنْ اٰیٰتِ اللّٰہِ لَعَلَّھُمْ یَذَّکَّرُوْنَ''[2] (اے بنی آدم! ہم نے تمہارے لئے لباس پیدا کیا ہے (جو) تمہارے پردہ والے بدن کو چھپاتا ہے، اور (موجب) زینت بھی ہے اور تقوی کا لباس (اس سے بھی) بڑھ کر ہے، یہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہے تا کہ یہ لوگ یاد رکھیں)۔

(۱) الصحاح للجوہری، المصباح المنیر، لسان العرب، مختار الصحاح للرازی مادۂ (لبس)، اور آیت سورۂ انبیاء/ ۸۰ کی ہے۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۲۶۔

شرعی حکم:

۲- لباس کے استعمال سے متعلق پانچ احکام ہیں:۔

فرض: وہ لباس ہے جو قابل ستر حصے کو چھپائے اور گرمی وسردی سے حفاظت کرے۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے:''یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ''[1] (اے اولاد آدم! ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

مندوب یا مستحب: ایسا لباس ہے جس سے زینت حاصل ہو اور اظہار نعمت ہو، اللہ تعالی کا قول ہے:''وَاَمَّا بِنِعْمَۃِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ''[2] (اور اپنے پروردگار کی نعمتوں کا تذکرہ بھی کرتے رہا کیجئے)۔ اسی طرح حدیث نبوی ہے: ابو الاحوص اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں :''دخلت علی النبي ﷺ فرآني سيء الهيئة فقال: ألك شيء؟ قلت: نعم من كل المال قد آتاني الله تعالى فقال: إذا كان لك مال فليُرَ عليك''[3] (میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، آپ ﷺ نے مجھے بری ہیئت میں دیکھا تو فرمایا کہ کیا تمہارے پاس کچھ مال ودولت ہے؟ میں نے عرض کیا: کیوں نہیں، ہر قسم کا مال اللہ نے مجھے عنایت فرمایا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: جب تمہارے پاس مال ہے تو تم پر اس کا اثر نظر آنا چاہئے)۔

حضرت ابن عمرو نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده''[4] (اللہ تعالی

(۱) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۲) سورۂ ضحی/ ۱۱۔

(۳) حدیث:''إذا کان لک مال فلیر علیک......'' کی روایت احمد (۳/ ۴۷۳ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۸/ ۱۹۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) حدیث:''إن اللہ یحب أن یری أثر نعمتہ علی عبدہ......'' کی روایت ترمذی (۵/ ۱۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

اپنے بندوں پر اپنی نعمتوں کا اثر دیکھنا پسند کرتے ہیں)۔

مندوب میں یہ بھی ہے کہ زینت کے لئے پہنا جائے، خاص طور پر جمعہ، عیدین اور لوگوں کے مجمع میں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"ما علی أحدکم إن وجد سعة أن یتخذ ثوبین لیوم الجمعة غیر ثوبی مهنته"**[1] (اگر کسی کو وسعت ہو تو استعمال کے کپڑوں کے علاوہ جمعہ کے دن استعمال کرنے کے لئے دو کپڑے بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے)۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ بطور تکبر نہ ہو۔

مکروہ: وہ لباس ہے جس میں فخر و تکبر کا اندیشہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"وکلوا واشربوا والبسوا من غیر إسراف ولا مخیلة"**[2] (کھاؤ، پیو اور لباس پہنو بغیر اسراف اور فخر کے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ تم جو چاہو کھاؤ اور جو چاہو پہنو بشرطیکہ دو باتیں تم میں نہ پائی جائیں: ایک فضول خرچی، دوسرے تکبر[3]۔ حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! کیا یہ کبر ہے کہ میرے پاس (اچھا) جوڑا ہو اور میں اسے استعمال کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: لا (نہیں)، میں نے عرض کیا کہ کیا یہ کبر ہے کہ میرے پاس سواری ہو اور میں اس پر سوار ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: لا (نہیں)، میں نے عرض کیا کہ کیا یہ کبر ہے کہ میں کھانا تیار کروں اور

(۱) حدیث: "ما علی أحدکم....." کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الزوائد میں ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "کلوا واشربوا....." کی روایت احمد (۲/۱۸۱ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/۱۳۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباس: "کل ما شئت....." کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۸/۲۰۵ طبع الدار السلفیہ) میں کی ہے، اس کی سند صحیح ہے۔

اپنے دوستوں کی دعوت کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا الکبر أن تسفه الحق وتغمص الناس"**[1] (نہیں، تکبر یہ ہے کہ تم حق سے روگردانی کرو اور لوگوں کو حقیر سمجھو)۔

حرام: کبر اور فخر کے ارادہ سے لباس استعمال کرنا ہے، حرمت کی وجہ وہ روایات ہیں جو پہلے گذر چکی ہیں، حرام ہی میں مردوں کے لئے ریشم اور سونے کا پہننا بھی ہے اگرچہ بدن اور سونے و ریشم کے درمیان کوئی چیز حائل کیوں نہ ہو، البتہ اگر کوئی ضرورت درپیش ہو یا مرض ہو تو اس کی وجہ سے ریشمی لباس پہن سکتا ہے، مثلاً اس کو خارش کی بیماری ہو، حرمت کی وجہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ریشم کو اپنے دائیں ہاتھ میں اور سونے کو بائیں ہاتھ میں لیا اور فرمایا: **"إن هذین حرام علی ذکور أمتي"**[2] (یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں)۔

اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ابوموسی اشعریؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"حرّم لباس الحریر والذهب علی ذکور أمتي، وأحل لإناثهم"**[3] (ریشم اور سونا میری امت کے مردوں کے لئے حرام کیا گیا ہے، اور عورتوں کے لئے حلال کیا گیا ہے)۔

(۱) حدیث: "الکبر أن تسفه الحق....." کی روایت احمد (۲/۱۷۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (۴/۱۳۰ طبع القدسی)۔

(۲) حدیث: "إن هذین حرام علی ذکور أمتي....." کی روایت ابوداؤد (۴/۳۳۰ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۸/۱۶۰ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) نے حضرت علی بن ابی طالب کے واسطے سے کی ہے اور یہ اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "حرم لباس الحریر والذهب علی ذکور أمتي وأحل لإناثهم....." کی روایت احمد (۴/۳۹۴ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۸/۱۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے اور یہ اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "إنما نهى النبي ﷺ عن الثوب المصمت من الحرير"[1] (نبی کریم ﷺ نے خالص ریشم کے کپڑوں کے پہننے سے منع فرمایا)، ان روایات کی روشنی میں جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے[2]۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل "حریر" اور "ذہب" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

لباس کے مشروع ہونے کی حکمت:

۳- زمانہ جاہلیت کے طرز پر دوسروں کے سامنے شرم و پردہ کے مقام کا کھولنا، چونکہ انسانی شرافت وکرامت میں کمی اور عام آداب کے خلاف ہے، نیز یہ کہ سوسائٹی کے اندر اخلاقی بگاڑ اور مفاسد کے پھیلنے کا سبب بھی ہے اس لئے شارع کے لئے ضروری ہوگیا کہ وہ انسان کی انسانیت کی حفاظت کرے تاکہ انسان کی صحیح تکریم اور آدمیت کا واقعی احترام ہوسکے جس کی آیت مذکورہ میں صراحت موجود ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"[3] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، نیز یہ کہ انسانوں کو دیگر حیوانات سے ممتاز کرنے کے لئے بھی یہ ضروری تھا، چنانچہ اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے بندوں پر جو بے شمار انعامات و احسانات کئے ہیں ان میں انسان کے لئے لباس کو مشروع قرار دینا بھی ہے، تاکہ انسان بے پردگی کی قباحت وشناعت سے بچے اور لباس سے زینت وجمال بھی حاصل کرے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ ذٰلِكَ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ"[1] (اے بنی آدم! ہم نے تمہارے لئے لباس پیدا کیا ہے (جو) تمہارے پردہ والے بدن کو چھپاتا ہے، اور (موجب) زینت بھی ہے اور تقویٰ کا لباس (اس سے بھی) بڑھ کر ہے، یہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہے تاکہ یہ لوگ یاد رکھیں)۔ دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے: "يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ، وَّكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا، اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ"[2] (اے اولاد آدم! ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو اور کھاؤ اور پیو لیکن اسراف سے کام نہ لو، بے شک وہ (اللہ) مسرفوں کو پسند نہیں کرتا)۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں آیتوں میں زینت اختیار کرنے کو اور ستر کی اہمیت کو بیان کیا ہے، ستر سے متعلق احکام کی تفصیلات "استتار"، "عورۃ" اور "صلاۃ" کی اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

لباس کے مادہ کے اعتبار سے اس کا حکم:

۴- لباس میں اصل تو یہی ہے کہ وہ حلال ہے، خواہ وہ کسی مادہ سے تیار کیا گیا ہو، البتہ جن چیزوں کے لباس کے بارے میں نص میں حرمت وارد ہوئی ہے، وہ حرام ہے، مثلاً مردوں کے لئے ریشم، اس مسئلہ کی تفصیل "حریر" کی بحث میں موجود ہے۔

اسی طرح مردہ جانوروں کے چمڑے کا لباس اور ان جانوروں کے چمڑے کا لباس جن کو شرعی طور پر ذبح نہ کیا گیا ہو، جب ان جانوروں کے چمڑے کو دباغت دے دی جائے تو چمڑا پاک ہوجاتا ہے اور اس کا لباس استعمال کرنا حلال اور جائز ہے، گوکہ نمازی کی

---

(۱) حدیث: "إنما نهى عن الثوب المصمت من الحرير ..." کی روایت احمد (۳/ ۲۶۷ طبع دار المعارف) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۲، ۵۸۷ طبع مطبعۃ الریاض الحدیثہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۵، ۶۹، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۱۵، ۷۳، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۶۲، ۳۶۵، ۳۶۹، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۱، ۲۲۰، الشرح الصغیر ۱/ ۵۹۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۷۰۔

(۱) سورۂ اعراف/ ۲۶۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

حالت میں ہو، اس مسئلہ کی تفصیل لفظ "إہاب" اور "دباغت" میں موجود ہے۔

وہ لباس جو اون یا جانوروں کے بالوں سے تیار ہوتے ہیں اگر وہ ماکول اللحم جانوروں کے بالوں سے بنے ہوں تو وہ پاک اور حلال ہیں، خواہ وہ بال جانور کے زندہ ہونے کی صورت میں ان کے بدن سے لئے گئے ہوں یا ذبح کرنے یا مرنے کے بعد، اور مردہ بدن سے لینے کے بعد باوجود حلال اس لئے ہے کہ بالوں میں جان نہیں ہوتی۔

اور جو جانور کھائے نہیں جاتے ان سے یا نجس العین جانوروں سے جو بال لئے گئے ہوں، ان کے سلسلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے جن کو "شعر" کی اصطلاح میں دیکھا جائے [1]۔

درندوں کے چمڑوں کا پہننا:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) درندوں کے چمڑوں کی دباغت کے بعد ان سے انتفاع کو جائز قرار دیتے ہیں [2]، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أیما إھاب دبغ فقد طھر" [3] (جو بھی چمڑا ہو جب اس کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہو جائے گا)۔

قاضی ابو یعلی حنبلیؒ کہتے ہیں کہ اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، نہ دباغت سے پہلے اور نہ دباغت کے بعد، کیونکہ ابو ریحانہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "نھی رسول اللہ ﷺ عن رکوب النمور" (رسول اللہ علیہ السلام نے چیتے کی سواری سے منع فرمایا ہے)، اس حدیث کی روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے [1]۔

اسی طرح حضرت معاویہؓ اور مقدام بن معدیکرب سے روایت ہے: "أن رسول اللہ ﷺ کان ینھی عن لبس جلود السباع والرکوب علیھا" [2] (رسول اللہ علیہ السلام درندوں کے چمڑوں کے پہننے سے اور ان پر سواری سے منع فرمایا کرتے تھے) اس حدیث کو ابو داؤد نے بیان کیا ہے، اور یہ بھی مروی ہے: "أن النبی ﷺ نھی عن افتراش جلود السباع" [3] (رسول اللہ علیہ السلام درندوں کے چمڑوں کو بچھانے اور بستر بنانے سے بھی منع فرماتے تھے)۔

لومڑیوں کا حکم اس کے حلال ہونے پر مبنی ہے، حنابلہ کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اسی طرح لومڑیوں کے چمڑے کا حکم بھی ہوگا، اگر اس کی حرمت ہوگی تو اس کے چمڑے کا حکم بھی دیگر درندوں کے چمڑے کی طرح ہوگا، اسی طرح خشکی کی بلیوں کا بھی حکم ہوگا [4]۔

خوبصورت کپڑوں کا پہننا:

۶- یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ خوبصورت کپڑوں کا پہننا مباح ہے جبکہ وہ حرام شدہ چیزوں سے تیار نہ ہوئے ہوں، جیسے مردوں کے لئے ریشم

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۱۵، الدسوقی ۱/ ۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۶، المغنی ۱/ ۵۸۹، کشاف القناع ۱/ ۲۸۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، المہذب ۱/ ۱۷، الدسوقی ۱/ ۵۵۔

(۳) حدیث: "أیما إھاب دبغ......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "نھی عن رکوب النمور......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۲۰۵ طبع الحلبی) اور ابو داؤد (۴/ ۳۷۲ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ نھی عن لبس جلود السباع......" کی روایت ابو داؤد (۴/ ۳۷۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبی ﷺ نھی عن افتراش جلود السباع......" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے یہ ابو الملیح کی حدیث ہے جو اپنے والد سے یوں نقل کرتے ہیں: "نھی النبی ﷺ عن جلود السباع أن تفترش" اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) المغنی ۱/ ۶۶، ۸۰۔

حرام ہے، لہذا مردوں کے لئے ریشم کا لباس بھی حرام ہوگا، عید، جمعہ اور مجالس کے لئے زینت اختیار کرنا مستحب ہے، لیکن یہ اس صورت میں مستحب ہے جب کہ بے جا اظہار اور فخر کے لئے نہ ہو[۱]۔

اگر کوئی قدرت کے باوجود زینت کو وقار یا تدین کے طور پر ترک کرے تو یہ غلطی ہے، کیونکہ شریعت اسلامی نے اس کی کوئی دعوت نہیں دی ہے، اس کے متعلق قرطبی کی تفسیر دیکھئے جو آیت: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"[۲] (آپ کہئے کہ زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو) کے ضمن میں آئی ہے۔

رنگ وشکل اور صفت نیز انسانوں کی عادتوں سے مناسبت کے اعتبار سے لباس کے احکام:

لباس کا حکم اس کے رنگ کے اعتبار سے الگ الگ ہے:

الف-سفید رنگ:

۷-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سفید کپڑے کا پہننا اور مردوں کو اس میں کفن دینا مستحب ہے، دلیل حضرت سمرہ بن جندب کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "البسوا من ثيابكم البياض، فإنها أطهر وأطيب، وكفنوا فيها موتاكم"[۳] (سفید کپڑے پہنا کرو، اس لئے کہ یہ زیادہ اچھے اور پاکیزہ ہوا کرتے ہیں، اور اپنے مردوں کو سفید کپڑے میں کفن دیا کرو)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، ۲۲۲، نہایۃ المحتاج للرملی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۱ ۳۸۳۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۷/ ۱۹۶، ۱۹۸، اور آیت سورۂ اعراف ۳۲۔

(۳) حدیث: "البسوا من ثيابكم البياض..." کی روایت نسائی (۴/ ۳۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۳/ ۳۰۵ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

علامہ شوکانیؒ کہتے ہیں کہ زیادہ اچھا ہونا تو ظاہر ہے، رہا زیادہ پاکیزہ ہونا، تو وہ اس لئے ہے کہ اس پر کوئی معمولی چیز بھی پڑ جائے یا لگ جائے تو وہ ظاہر ہو جائے گی، لہذا اگر وہ نجاست کے قبیل سے ہوگی تو وہ دھودی جائے گی، جس کی وجہ سے کپڑا بالکل پاک وصاف ہو جائے گا، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کی ایک دعا سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "ونقني من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس"[۱] (اور مجھ کو خطاؤں سے اسی طرح صاف کردے جیسا کہ سفید کپڑے میل کچیل سے صاف کئے جاتے ہیں)۔

اور حضرت عمرؓ نے قرآن پڑھنے والوں کے لئے سفید لباس مستحب قرار دیا ہے[۲]۔

ب-سرخ رنگ:

۸-بعض حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ خالص سرخ رنگ کا لباس مردوں کے لئے مکروہ ہے، البتہ عورتوں کے لئے مکروہ نہیں، اور اگر سرخ کے ساتھ کوئی دوسرا رنگ ملا ہوا ہو تو یہ مکروہ نہیں، ان حضرات کی دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی یہ روایت ہے: "نهانا النبي ﷺ عن المياثر الحمر والقسي"[۳] (نبی کریم ﷺ نے ہم

(۱) حدیث: "ونقني من الخطايا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۵۳، ۵۵۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۷، المجموع شرح المہذب ۴/ ۴۵۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۹۸، ۹۹، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۱، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۸۶ طبع مطبعۃ انصار السنۃ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۷ مطبعۃ الریاض الحدیثہ، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۳۰۵-۳۰۶، نیل الاوطار للشوکانی ۲/ ۱۱۰۔

(۳) حضرت براء کی حدیث: "نهانا النبي ﷺ عن المياثر الحمر والقسي..." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۹۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

لوگوں کو سرخ ریشمی گدے اور ریشمی دھاری دار کپڑے سے منع فرمایا)، اسی طرح عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی یہ روایت بھی ان حضرات کی مستدل ہے: "مر علی النبی ﷺ رجل علیه ثوبان أحمران، فسلم علیه، فلم یرد علیه النبی ﷺ..."[1] (آپ ﷺ کے پاس سے ایک شخص کا گذر ہوا جو دو سرخ کپڑے پہنے تھا، اس نے آپ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے جواب نہیں دیا)۔

سرخ رنگ کے ساتھ دوسرے رنگ جب مخلوط ہوں تو ایسے کپڑے کے استعمال کے جواز پر ان حضرات فقہاء نے بلال بن عامر کی یہ روایت اور ان کے علاوہ دوسری روایات نقل کی ہے کہ بلال کے والد فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو منیٰ میں خچر پر سوار ہو کر تقریر کرتے ہوئے دیکھا اور آپ پر ایک سرخ چادر تھی، اور آپ کے سامنے حضرت علیؓ کھڑے تھے جو آپ کی باتوں کو نقل کر رہے تھے اور دوسروں تک پہنچا رہے تھے[2]، اسی طرح حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے: "کان رسول اللہ ﷺ مربوعا، وقد رأیته فی حلة حمراء، لم أر شیئا قط أحسن منه ﷺ"[3] (رسول اللہ ﷺ درمیانہ قد تھے، میں نے آپ کو سرخ جوڑے میں دیکھا اور میں نے آپ ﷺ سے زیادہ حسین کسی کو کبھی نہیں دیکھا)۔

بیہقی کی روایت ہے: "أن رسول اللہ ﷺ کان یلبس یوم العید بردة حمراء"[1] (آپ ﷺ عید کے دن سرخ چادر استعمال فرمایا کرتے تھے)۔

سرخ جوڑے سے مراد وہ یمنی چادریں ہیں جن میں سرخ اور کالے رنگ کی دھاریاں تھیں، یا سرخ اور سبز دھاریاں تھیں، جیسا کہ دوسری تمام یمنی چادروں میں ہوا کرتی تھیں، چونکہ ان میں سرخ دھاریاں بھی تھیں، اس لئے انہیں سرخ چادر کہہ دیا گیا ورنہ خالص سرخ کپڑے تو ان حضرات فقہاء کے نزدیک ممنوع اور ان کا استعمال مکروہ ہے، اس لئے وہ احادیث جن میں سرخ چادروں کے استعمال کا تذکرہ ہے وہ یمنی چادروں پر محمول ہیں، کیونکہ یمنی چادروں میں سرخ کے ساتھ اور دوسرے رنگ ہوا کرتے تھے[2]۔

اور وہ احادیث جن میں ممانعت آئی ہے وہ خالص سرخ رنگ کے کپڑوں کے ساتھ خاص ہیں۔

بعض حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خالص سرخ رنگ کے کپڑوں کا بھی پہننا جائز اور درست ہے، سوائے زعفرانی اور زرد رنگ کے کپڑوں کے، کیونکہ حضرت براء بن عازب اور بلال بن عامر کی جو روایات گذری ہیں ان میں جواز ہی کی بات ہے، اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے اس قول: "کان رسول اللہ ﷺ یلبس یوم العید بردة حمراء"[3] (رسول اللہ ﷺ عید کے دن سرخ چادر استعمال فرمایا کرتے تھے) میں جواز ہی کا پہلو ہے۔

---

(۱) حدیث: "مر علی النبی ﷺ رجل علیه ثوبان أحمران...." کی روایت ابوداؤد (۳۳۶/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۳۰۶/۱۰) میں ایک ضعیف راوی کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث عامر: "رأیت رسول اللہ ﷺ بمنی یخطب...." کی روایت ابو داؤد (۳۳۸/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۳۰۵/۱۰ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "کان رسول اللہ ﷺ مربوعا ولقد رأیته فی حلة حمراء....." کی روایت بخاری (الفتح ۳۰۵/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "کان یلبس یوم العید بردة حمراء" کی روایت بیہقی (۲۸۰/۳ طبع العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۲۸/۵، ۵۵۶/۱، المجموع شرح المہذب ۴۵۲/۴، الشرح الکبیر ۸۱/۱، المغنی لابن قدامہ ۵۸۶/۱ طبع مطبعہ الریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الإقناع ۲۸۴/۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) حضرت ابن عباس کی حدیث: "کان رسول اللہ ﷺ یلبس یوم العید...." کی روایت بیہقی نے (۲۸۰/۳ طبع العثمانیہ) کی ہے۔

ج - سیاہ رنگ:

۹- فقہاء نے سیاہ رنگ کے لباس کی اجازت بلا کسی کراہت کے مرد وعورت دونوں کے لئے دی ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "خرج النبي ﷺ ذات غداة، وعليه مرط مرحل من شعر أسود"[1] (رسول اللہ ﷺ ایک دن صبح کو نکلے اور آپ ﷺ کے بدن پر کالے بال کے نقش و نگار والی چادر تھی)۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں: "رأيت رسول الله ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء"[2] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو فتح مکہ کے دن دیکھا اس حال میں کہ آپ کے سر پر کالے رنگ کا عمامہ تھا)۔ حضرت عائشہؓ سے دوسری روایت یہ بھی مروی ہے: "صنعت لرسول الله ﷺ بردة سوداء فلبسها فلما عرق فيها وجد ريح الصوف فقذفها، وكانت تعجبه الريح الطيبة"[3] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے لئے کالے رنگ کی چادر بنادی، اور آپ ﷺ نے اسے استعمال فرمایا لیکن جب پسینہ آیا اور اون کی بو محسوس ہوئی تو آپ نے اسے ہٹادیا، کیونکہ آپ کو پاکیزہ خوشبو پسند تھی)۔

اسی طرح ام خالد سے روایت ہے وہ کہتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں کچھ کپڑے لائے گئے، ان میں ایک کالی شال تھی، آپ نے فرمایا: "من ترون نكسو هذه الخميصة؟" (تمہارا کیا خیال ہے، یہ شال میں کس کو دوں گا؟) لوگ خاموش رہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ائتوني بأم خالد" (ام خالد کو بلاؤ)، چنانچہ میں حضور ﷺ کی خدمت میں لائی گئی، آپ ﷺ نے مجھے وہ شال اوڑھادی اور فرمایا: "أبلي وأخلقي" (اسے اوڑھ کر پرانی کردینا)، یہ جملہ آپ ﷺ نے دو مرتبہ فرمایا، اور آپ چادر کے نقش کی طرف دیکھنے لگے، اور اپنے دست مبارک سے میری طرف اشارہ کرکے فرمایا: "يا أم خالد! هذا سناه، هذا سناه" (اے ام خالد! یہ خوبصورت ہے، یہ خوبصورت ہے)، سناہ حبشہ کی زبان میں حسن اور خوبصورتی کو کہتے ہیں[1]۔

اس حدیث میں یہ دلیل موجود ہے کہ عورتوں کے لئے کالے لباس کا استعمال جائز ہے، علامہ شوکانی کا بیان ہے کہ علماء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

د- زرد رنگ:

۱۰- زرد رنگ کے لباس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے لیکن اگر کپڑا عصفر یا زعفران سے رنگا ہوا ہو تو اس کی اجازت نہیں[3]۔ حضرت عبداللہ بن جعفر فرماتے ہیں: "رأيت على رسول الله ﷺ

---

(۱) حضرت عائشہ کی حدیث: "خرج النبي ﷺ ذات غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود" کی روایت مسلم (۳/۱۶۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابرؓ: "رأيت رسول الله ﷺ يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء" کی روایت مسلم (۲/۹۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "صنعت لرسول الله ﷺ بردة سوداء ----" کی روایت احمد (۶/۱۳۲ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/۳۳۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "ائتوني بأم خالد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۳۰۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۸۱، المجموع شرح المہذب ۴/۴۵۲، الشرح الکبیر ۱/۸۱، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ، نیل الاوطار للشوکانی ۲/۹۳۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۲۵۶، المجموع شرح المہذب ۴/۴۵۲، الشرح الکبیر ۱/۸۱، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ، مجمع الزوائد ۵/۱۲۹۔

ثوبين أصفرين"[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے بدن پر دو زرد رنگ کے کپڑے دیکھے) عمران بن مسلم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس بن مالکؓ کو زرد رنگ کی لنگی استعمال کرتے ہوئے دیکھا[۲]۔

ھ–سبز رنگ:

۱۱–بعض فقہاء کی رائے ہے کہ سبز رنگ کا پہننا مستحب ہے، کیونکہ اہل جنت کا لباس اسی رنگ کا ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ**"[۳] (ان (جنتیوں) پر باریک ریشم کے سبز کپڑے ہوں گے اور دبیز ریشم کے کپڑے بھی)۔

ابو رمثہ سے مروی ہے: "**رأيت رسول الله ﷺ وعليه بردان أخضران**"[۴] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے بدن پر دو سبز رنگ کی چادریں دیکھی ہے)۔

و–رنگین دھاری دار لباس کا استعمال:

۱۲–اس کا پہننا بھی جائز ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں: "**كان**

(۱) حضرت عبد اللہ بن جعفر کی حدیث: "**رأيت على رسول** ▬ ﷺ **ثوبين أصفرين**......" کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۱۲۹/۵ طبع القدسی) میں ہے، اور ہیثمی نے کہا: اس میں عبد اللہ بن مصعب الزبیری ہیں جن کو ابن معین نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) عمران بن مسلم کے اثر: "**رأيت على أنس بن مالك إزارا أصفر** ......" کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد میں ہے (۱۳۰/۵) اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رواۃ صحیح کے راوی ہیں۔

(۳) سورۂ انسان (الدہر) ۲۱/۔

(۴) حضرت ابو رمثہ کی حدیث: "**رأيت رسول الله ﷺ وعليه بردان أخضران**......" کی روایت ابوداؤد (۳۳۳/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

أحب الثياب إلى النبي ﷺ أن يلبسها الحبرة"[۱] (نبی کریم ﷺ کو کپڑوں میں سب سے زیادہ پسندیدہ حبرہ تھا) حبرہ اس کپڑے کو کہتے ہیں جس میں رنگین دھاریاں ہوں جیسا کہ جوہری نے بیان کیا ہے۔

حرام یا مکروہ لباس:

الف–وہ لباس جس میں نقش و نگار، یا تصاویر یا صلیب یا آیات ہوں:

۱۳–صحیح قول کے مطابق مرد و عورت دونوں کے لئے ایسے لباس کا استعمال حرام ہے جس میں جانوروں کی تصویریں ہوں، کیونکہ حضرت ابوطلحہ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا تصاوير**"[۲] (ملائکہ اس گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں جس میں کتا یا تصویریں ہوں)۔

اور اگر تصویر سے وہ حصے ہٹا دیئے جائیں کہ جن کو جسم سے جدا کرنے کے بعد جاندار زندہ نہیں رہتا جیسے سر کو اس سے مٹا دیا جائے یا تصویر بغیر سر کے بنائی جائے تو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی طرح کپڑوں میں صلیب بنانا حرام ہے اسی طرح کپڑے کی طرح جو چیزیں بطور لباس مستعمل ہوں جیسے بغیر گریبان والے کپڑے وغیرہ جو پہنے جاتے ہیں، ان میں بھی صلیب وغیرہ حرام ہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**كان لا يترك في بيته**

(۱) نیل الاوطار ۹۵/۲ طبع دار الجیل۔

حدیث: "**كان أحب الثياب**......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۷۶/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا تصاوير**" کی روایت بخاری (الفتح ۳۸۰/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

شيئا فيه تصليب إلا قضبه"[1] (رسول اللہ ﷺ اپنے گھر میں کسی ایسی چیز کو جس میں صلیب بنی ہو، نہیں چھوڑتے تھے تا آنکہ اسے کاٹ ڈالتے تھے)۔ یعنی جس جگہ صلیب ہو اس کو کاٹ دیتے تھے اور دیگر حصوں کو چھوڑ دیتے تھے، "قضب" کے معنی کاٹنے کے ہیں، اور اس حکم میں لباس، پردے، بستر اور آلات واسباب وغیرہ سب شامل ہیں، اسی طرح صحیح مذہب کے مطابق کپڑوں کی بناوٹ میں جاندار کی تصویر بنانا حرام ہے۔ کپڑوں میں تصویر یا صلیب کا بنانا حرام ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون**"[2] (قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب تصویر بنانے والوں کو ہوگا)۔

وہ کپڑے جن میں جاندار کی تصاویر ہوں یا صلیب بنی ہو، ان میں نماز پڑھنا حرام ہے گو کہ نماز ادا ہو جائے گی، حضرت انسؓ سے روایت ہے: "**كان قرام لعائشة سترت به جانب بيتها، فقال لها: أميطي عنا قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي**"[3] (حضرت عائشہؓ کے یہاں ایک پردہ تھا، جو انہوں نے اپنے کمرہ کے ایک جانب میں لٹکا دیا تھا، آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ اپنے اس پردے کو میرے سامنے سے ہٹاؤ، اس لئے کہ اس کی تصویریں میری نماز میں سامنے آتی ہیں)۔

اسی طرح ان کپڑوں کا پہننا حرام ہے جن میں آیات قرآنی

---

(۱) حدیث: "كان لا يترك في بيته شيئا فيه..." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة..." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث انسؓ: "كان قرام لعائشة..." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

منقش ہوں، جن پر نگاہ پڑنے سے نمازی اپنی نماز سے غافل ہو جاتے ہوں یا ان کپڑوں کے استعمال سے آیات کی توہین ہوتی ہو۔

لیکن وہ کپڑے جن میں غیر جاندار کی تصویریں ہوں جیسے درخت، چاند اور پہاڑ، اور تمام غیر جاندار کی تصویریں تو ان کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

کیونکہ بخاری کی روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے جب تصویر بنانے والے نے کہا: میں اس کے علاوہ اور کوئی دوسری کاریگری نہیں جانتا ہوں، تو انہوں نے فرمایا: اگر اس کے علاوہ کوئی دوسرا فن نہیں جانتے ہو تو درختوں اور بے جان چیزوں کی تصویریں بناؤ[1]، یہی رائے جمہور فقہاء کی ہے[2]۔

رہیں وہ تصویریں جو پردوں، بستروں، تکیہ اور دروازوں پر منقش ہوں، تو ان کا بچھانا، ان پر بیٹھنا، ان کو لٹکانا اور ان سے مختلف طرح کا کام لینا، اس کے احکام لفظ "تصویر" کے ضمن میں بیان کئے گئے ہیں وہاں دیکھ لئے جائیں۔

ب- زعفران اور اس جیسی چیز سے رنگے ہوئے کپڑے:

۱۴- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے کا

---

(۱) حضرت ابن عباس کے اثر: "كما قال له المصور......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۱۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۷، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۳۶۹، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۹۷، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۳/ ۲۲۵- ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۹، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۶۹، المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۸۶، الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۷، ۳۳۸، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۷۹، ۲۸۰ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۰ طبع الریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ والمنح المرعیہ لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۲۳، ۵۲۴ طبع الریاض الحدیثہ، نیل الاوطار للشوکانی ۲/ ۹۷، ۱۰۱ طبع دار الجیل۔

پہننا مردوں کے لئے حرام ہے، اور عورتوں کے لئے مباح ہے اور عصفر میں رنگے ہوئے کو وہ مردوں کے لئے بھی مباح کہتے ہیں، چنانچہ حضرت انسؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "نهى النبي ﷺ أن يتزعفر الرجل"[1] (نبی کریم ﷺ نے مردوں کو زعفرانی رنگ کے استعمال سے منع فرمایا ہے)۔

اور اگر کپڑے کا کچھ حصہ زعفران سے رنگا ہوا ہو تو اس سلسلہ میں یہ بات قابل غور ہے کہ آیا یہ کپڑے کی گوٹ وغیرہ کے حکم میں ہے کہ چار انگلی کے بقدر اگر ہو تو جائز ہے اور زائد ہو تو حرام ہے یا ریشم وغیر ریشم کے بنے کپڑے کی طرح ہے کہ جس میں جو چیز غالب ہو اس کا حکم ہوگا؟ راجح قول یہی ہے کہ اس کے حکم کا مدار عرف پر ہے، اگر عرف میں کپڑے کے بعض حصے میں زعفرانی رنگ ہونے کی وجہ سے کل کپڑے کو زعفرانی بولا جاتا ہو تو اس کا پہننا حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ لیکن غیر عورت کے لئے زعفران کے علاوہ کسی چیز سے رنگا ہوا نیز عصفر سے رنگا ہوا اور سرخ و سبز رنگ اور ان کے علاوہ دیگر رنگوں میں رنگے کپڑوں کا پہننا مکروہ نہیں ہے، خواہ کپڑے کو بننے سے قبل رنگا گیا ہو یا بعد میں، کیونکہ ان رنگوں کے سلسلہ میں کوئی نہی اور ممانعت روایتوں میں نہیں آئی ہے[2]۔

حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک مردوں کے لئے زعفرانی اور عصفر میں رنگے ہوئے کپڑوں کا پہننا مکروہ ہے، عورتوں کے لئے مکروہ نہیں ہے[3]، کراہت پر ایک وہ روایت دلالت کرتی ہے جو حضرت انسؓ کے واسطے سے ابھی گذر چکی ہے، دوسری روایت حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی ہے، وہ کہتے ہیں: "رأى النبي ﷺ عليّ ثوبين معصفرين فقال: أأمك أمرتك بهذا؟ قلت: أغسلهما؟ قال: بل أحرقهما"[1] (نبی کریم ﷺ نے میرے بدن پر عصفر سے رنگے دو کپڑے دیکھے تو آپ نے فرمایا کہ کیا تمہاری ماں نے تم کو اس کا حکم دیا ہے؟ میں نے عرض کیا: کیا میں ان کو دھو ڈالوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: بلکہ ان دونوں کو جلا ڈالو)۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "نهاني رسول الله ﷺ عن التختم بالذهب، وعن لباس القسي، وعن القراءة في الركوع والسجود وعن لباس المعصفر"[2] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے سونے کی انگوٹھی، ریشمی لباس نیز رکوع اور سجدہ میں قرأت کرنے اور عصفر میں رنگے ہوئے لباس سے منع فرمایا)۔

مالکیہ نے محرم کے علاوہ دیگر لوگوں کے لئے عصفر اور زعفران میں رنگے ہوئے کپڑوں کے پہننے کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ وہ گہرے رنگ کے نہ ہوں، اس لئے کہ گہرے رنگ کا لباس تو حالت احرام کے علاوہ میں بھی مردوں کے لئے مکروہ ہوگا۔

تمام فقہاء کے نزدیک محرم خواہ مرد ہو یا عورت اس کے لئے زعفران اور عصفر میں رنگا ہوا کپڑا پہننا حرام ہے، جبکہ خوشبو باقی ہو، اس لئے کہ زعفران خوشبودار ہوتا ہے، البتہ اس کے علاوہ دیگر رنگ والے کپڑوں کے پہننے میں کوئی حرج نہیں[3]۔

---

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ أن يتزعفر الرجل" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲/ ۱۹، المجموع شرح المہذب ۴/ ۳۲۹۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۸، ۸۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۵ طبع الریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۸۴ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حدیث: "أأمك أمرتك بهذا...؟" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حدیث حضرت علیؓ: "نهاني رسول الله ﷺ عن التختم..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۸، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۳/ ۱۴۷، ۱۴۸ طبع النجاح لیبیا۔

ج - باریک یا غیر ساتر کپڑے کا پہننا:

۱۵ - ایسے باریک کپڑے جن سے بدن کے قابل ستر حصے نظر آنے لگیں اور جلد کی سفیدی یا سرخی معلوم ہو جائے ان کا پہننا نہ مرد کے لئے جائز ہے اور نہ ہی عورت کے لئے، خواہ عورت اپنے گھر اور کمرے ہی میں کیوں نہ ہو، عورت کے لئے عدم جواز اس صورت میں ہے جب کہ شوہر کے علاوہ دوسرے لوگ عورت کو دیکھیں، جیسا کہ آگے دلائل آئیں گے۔ عدم جواز کے دلائل میں ایک بات تو یہ ہے کہ یہ چیز وقار و اخلاق کے خلاف ہے، اور اس میں سلف کے لباس کی مخالفت بھی ہوتی ہے۔ یہ وجہ بھی ہے کہ اس طرح کے کپڑوں میں نماز درست نہیں ہوتی ہے، عورت کے لئے ایسے لباس کا پہننا اس وقت جائز ہے جب کہ شوہر کے علاوہ کوئی اور نہ دیکھ سکے لیکن جو باریک کپڑے جن میں قابل ستر حصہ چھپ جائے لیکن جسم اور ڈھانچ ظاہر ہو جائے یہاں تک کہ عضو کی شکل سمجھ میں آئے تو یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ جریر بن عبد اللہ کا قول ہے: "انسان کبھی لباس میں ہوتا ہے پھر بھی وہ ننگا ہوتا ہے"[1] یعنی اس کے بدن پر باریک اور ہلکے کپڑے ہوتے ہیں۔

حضرت اسامہ بن زید سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں: "كساني رسول الله ﷺ قبطية كثيفة مما أهداها له دحية الكلبي، فكسوتها امرأتي، فقال لي رسول الله ﷺ: مالك لم تلبس القبطية؟ قلت: يا رسول الله! كسوتها امرأتي. فقال رسول الله ﷺ: مرها فلتجعل تحتها غلالة، فإني أخاف أن تصف حجم عظامها"[1] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک موٹا کتانی کپڑا اوڑھایا جس کو دحیہ کلبی نے آپ کو ہدیہ کیا تھا، میں نے اسے اپنی بیوی کو اوڑھا دیا، آپ نے مجھ سے فرمایا: کیا ہوا کہ تم نے کتانی کپڑا نہیں پہنا ہے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں نے اسے اپنی بیوی کو پہنا دیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بیوی کو کہہ دو کہ اس کے نیچے ایک کپڑا ڈال لیا کرے، اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں ہڈیوں کا حجم ظاہر نہ ہو جائے)۔

اس روایت میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایسا لباس پہننا ممنوع ہے جس کے اوپر سے بدن کا حصہ نظر آئے، اسی لئے حضرت علقمہ کی حدیث آئی ہے جس کو انہوں نے اپنی والدہ سے روایت کیا ہے[2]، وہ کہتی ہیں کہ حفصہ بنت عبد الرحمن حضرت عائشہؓ کے پاس آئیں ان کے اوپر ایک باریک دوپٹہ تھا تو حضرت عائشہؓ نے اسے پھاڑ دیا اور ایک موٹا دوپٹہ اوڑھا دیا[3]۔

اسی طرح حضرت دحیہ کلبی سے روایت ہے کہ وہ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں کچھ قبطی کپڑے لے کر حاضر ہوئے، آپ نے ان میں ایک کپڑا مجھے دیا اور فرمایا کہ اس کے دو ٹکڑے کر لو، ایک کی

---

(۱) حضرت جریر کے اثر: "إن الرجل ليلبس وهو عار، يعني الثياب الرقاق" کی روایت طبرانی نے کی ہے (۳۲۹/۲ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ)، اور ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۱۳۶/۵ طبع القدسی)۔

(۱) حضرت اسامہ کی حدیث: "مرها فلتجعل تحتها غلالة......" کی روایت احمد (۲۰۵/۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے اس کو مجمع میں حسن قرار دیا ہے (۱۳۷/۵ طبع القدسی)۔
دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۲۷۲/۱، ۲۷۵، ۲۳۸/۵، المہذب ۷۱/۱، جواہر الإکلیل ۴۱/۱، کشاف القناع عن متن الإقناع ۲۷۸/۱ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۵۷۷/۱، ۵۷۹ طبع الریاض الحدیثہ، الآداب الشرعیہ لابن مفلح الحنبلی ۵۲۳/۳، ۵۲۲ طبع الریاض الحدیثہ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للہیثمی ۱۳۶/۵ طبع القدسی۔

(۲) حدیث ام علقمہ: "دخلت حفصة......" کی روایت بیہقی (۲۳۵/۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے (میزان الاعتدال ۶۱۳/۴ طبع الحلبی)۔

(۳) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۱۳۶/۵۔

قمیص بنالو اور دوسرا ٹکڑا اپنی بیوی کو دے دو، تاکہ وہ دوپٹہ بنالے، جب وہ جانے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اپنی بیوی سے کہہ دینا کہ اس کے نیچے ایک کپڑا لگا دے تاکہ بدن کے اعضا دکھائی نہ دیں[1] قبطی کپڑا مصر میں بنتا تھا اور سفید وہلکا ہوتا تھا۔

د- عام رواج کے خلاف لباس:

۱۶ - جو لباس عام لوگوں کے رواج کے خلاف ہو اس کا پہننا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ایک طرح کی شہرت ہوتی ہے، کہ ایسا آدمی لوگوں کے درمیان شہرت حاصل کرتا ہے اور اس کی طرف لوگوں کی انگلیاں بہت اٹھیں گی، کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ایسا لباس وحال لوگوں کو اس کے حق میں غیبت پر آمادہ کرے گا اور لوگ اس کی غیبت کریں گے تو چونکہ وہ خود ذریعہ وسبب بنے گا، اس لئے غیبت کے گناہ میں وہ خود بھی شریک ہوگا۔

چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دو شہرتوں سے منع فرمایا، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! وہ دو شہرتیں کون سی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**رقة الثياب وغلظها، ولينها وخشونتها، وطولها وقصرها، ولكن سدادا بين ذلك واقتصادا**"[2] (کپڑے کا باریک اور دبیز ہونا، نرم ملائم اور کھردرا ہونا، اور بہت لمبا اور بہت کوتاہ ہونا، لیکن تم لوگ اس کے درمیان کے حال کو اور میانہ روی کو اختیار کرو)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جس نے شہرت

(۱) حضرت دحیہ کلبی کی حدیث: "**أصدعها صدعين**......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۶۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے۔

(۲) حدیث: "**نهى عن الشهرتين**......" کی روایت بیہقی (۳/ ۲۷۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ منقطع ہے۔

اور نام ونمود کے لئے لباس پہنا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے ذلت کا لباس پہنائے گا[1]، لسان العرب میں شہرت کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ کسی قبیح چیز کا اس طرح ظہور ہو کہ لوگوں کو وہ معلوم ہو جائے، اسی طرح ایسے لباس کا پہننا بھی مکروہ ہے جو پہننے والے کے حق میں استہزاء اور توہین کا باعث بنے، اس لئے کہ اس میں بھی ایک قسم کی شہرت ہے، اور اگر تکبر یا تواضع کی غرض سے استعمال کرے تو یہ حرام ہے، اس لئے کہ اس میں ریاء ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من سمع سمع الله به، ومن راءى راءى به**"[2] (جو شخص شہرت چاہتا ہے اللہ تعالیٰ اسے رسوا کرتا ہے اور جو ریا کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے ذلیل کر دیتا ہے)۔

مشرکین کا لباس استعمال کرنا بھی مکروہ ہے، عبداللہ ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "**من تشبه بقوم فهو منهم**"[3] (جو کسی قوم کی مشابہت اختیار کرے گا وہ انہی میں شمار ہوگا)۔ اسی طرح لمبی چادر کا استعمال مکروہ ہے، کیونکہ اس کا اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں غفلت ہو جائے تو پیچھے سے چادر گھسٹنے لگے گی، اسی طرح فخر وتکبر کے طور پر اس طرح کا لباس استعمال کرنے کی بھی حدیث میں ممانعت آئی ہے، اس طرح کے لباس سے بہر حال بچنا چاہئے، اس لئے کہ نبی کریم

(۱) حدیث: "**من لبس ثوب شهرة ألبسه الله ثوب مذلة**......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ترغیب میں اس کو منذری (۳/ ۲۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ) نے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۸۶ طبع النصر الحدیثہ۔

حدیث: "**من راءى راءى الله به**......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الآداب الشرعیہ لابن مفلح الحنبلی ۳/ ۵۲۳۔

حدیث: "**من تشبه بقوم فهو منهم**......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح (۱۰/ ۲۲۲ طبع بولاق) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

ﷺ کا ارشاد ہے: "لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطرا" [1] (اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان لوگوں پر نگاہ کرم نہیں ڈالے گا جو تکبر سے اپنی لنگی گھسیٹتے چلتے ہیں)۔

ھ-نجس لباس:

۱۷-قابل ستر حصہ کو چھپانے کی غرض سے نجس کپڑے کا پہننا جائز ہے بشرطیکہ اس میں نماز نہ پڑھے، لیکن اگر کوئی آدمی ستر کو چھپانے کے لئے نجس کپڑے کے علاوہ اور کوئی کپڑا نہ پائے تو اس سے ستر پوشی کرے اور ننگے بدن نماز نہ پڑھے، حنابلہ کا مسلک یہی ہے، مالکیہ اور شافعیہ دونوں کا ایک قول یہی ہے، مالکیہ کا دوسرا قول جو شافعیہ کا قول اظہر ہے، یہ کہ ننگا نماز پڑھ لے، لیکن نجس کپڑے سے ستر پوشی نہ کرے، حنفیہ کا مسلک یہی ہے کہ اگر کپڑے کی ایک چوتھائی پاک ہو تو اس سے ستر پوشی واجب اور ضروری ہے، ننگا نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے، اور اگر ایک چوتھائی سے کم پاک ہے تو اختیار ہے، چاہے اس سے ستر پوشی کرے اور نماز ادا کرے یا ننگا نماز ادا کرے، اور اگر کل کپڑا نجس ہو تو امام محمد بن الحسن کی رائے یہ ہے کہ اسی میں نماز ادا کرے، ننگا نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ نجس کپڑے کے اندر نماز پڑھنے میں محض ایک فرض کا ترک لازم آتا ہے، لیکن ننگا نماز ادا کرنے میں کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے، یعنی قیام، رکوع، اور سجود ترک کرنا پڑے گا، کیونکہ ننگا نماز پڑھنے کی صورت میں بیٹھ کر اشارہ سے نماز ادا کرنی پڑے گی، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی رائے ہے کہ نجس اصلی جیسے مردار کی غیر مدبوغ کھال اور نجس غیر اصلی

(۱) المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۳۷، الدین الخالص ۳/ ۵۲۱، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۵/ ۱۳۵۔

حدیث: "لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطرا..." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

میں فرق کیا جائے گا، اگر نجس اصلی ہو مثلاً بلا دباغت مردے کا چمڑا تو اس سے ستر پوشی نہیں کی جائے گی، اور ننگے بدن نماز ادا کی جائے گی، اور اگر نجس غیر اصلی ہو مثلاً کپڑے میں کوئی نجس چیز لگ جائے تو ستر پوشی کی جائے گی اور اس کپڑے میں نماز ادا کی جائے گی [1]۔

و-غصب کردہ لباس:

۱۸-ننگے آدمی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نماز پڑھنے کے لئے کسی شخص سے زبردستی کپڑا لے لے، کیونکہ جب دوسرا کپڑا نہ ملے تو نماز اس کے بغیر بھی درست ہو جائے گی، اس لئے کہ اس میں آدمی کا حق ہے، پس یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی آدمی وضو کے لئے غصب کئے ہوئے پانی کے علاوہ دوسرا پانی نہ پائے کہ اس سے وضو کرے، تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ تیمم کرے گا، یہی رائے حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کی ہے [2]۔

مخصوص مواقع پر اور مخصوص اشخاص کے لئے خاص لباس اختیار کرنا:

الف-عید اور مجالس کا لباس:

۱۹-اللہ تعالیٰ نے عید کو مسلمانوں کے لئے خوشی ومسرت اور زینت کا دن بنایا ہے، اسی لئے جمہور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس دن خوشبو اور زینت استعمال کرنا مستحب ہے، خوبصورت اور نئے کپڑے پہن کر زینت اختیار کرنا مستحب قرار دیا گیا ہے، اور کپڑوں میں سفید سب

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۲۷۶، فتح القدیر ۱/ ۱۸۳ طبع بولاق، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۳۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۸، المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۴۳، شرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۷، ۵۹۴، ۵۹۵ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۸، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۹۵۔

سے بہتر ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**البسوا من ثیابکم البیاض، فإنها من خیر ثیابکم**"[۱] (سفید کپڑوں کا لباس استعمال کیا کرو، کیونکہ سفید کپڑ تمہارے بہترین کپڑوں میں سے ہے)۔ مستحب اور بہتر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نئے اور خوبصورت کپڑوں میں ملبوس ہونے سے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا اظہار ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو پسند کرتا ہے کہ بندوں پر اپنی نعمتوں کا اثر دیکھے، یہی وجہ ہے کہ یہ مناسب نہیں ہے کہ عید کے موقع سے قدرت و وسعت کے باوجود آدمی زینت یا خوشبو کو تقشف کی بنا پر ترک کر دے، وارد ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند کرتا ہے کہ اپنی نعمتوں کا اثر اپنے بندے پر دیکھے[۲]۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ عیدین کے موقع پر خوبصورت یمنی چادر استعمال فرمایا کرتے تھے[۳]۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ما علی أحدکم لو اشتری ثوبین لیوم الجمعة سوی ثوب مهنته**"[۴] (تم میں سے کسی کے لئے کوئی حرج نہیں اگر وہ دو کپڑے جمعہ کے لئے استعمالی کپڑے کے علاوہ خرید لے)۔

(۱) حدیث: "البسوا من ثیابکم البیاض، فإنها من خیر ثیابکم....." کی روایت ابوداؤد (۳۰۹/۳ ۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله تعالی یحب أن یری أثر....." کی تخریج (فقرہ ۲۸) میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "کان رسول الله ﷺ یلبس في العیدین بردة حبرة" کی روایت ابن احمد نے کی ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے المغنی (۳۷۰/۲ طبع الریاض) میں ذکر کیا ہے اور نووی نے اس کو المجموع (۶/۵ طبع المنیریہ) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "ما علی أحدکم لو اشتری ثوبین لیوم الجمعة سوی ثوب مهنته......" کی روایت ابن ماجہ (۳۴۸/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "**أن النبي ﷺ کان یعتم، ویلبس بردہ الأحمر في العیدین والجمعة**"[۱] (نبی کریم ﷺ عیدین اور جمعہ میں عمامہ باندھتے اور سرخ دھاری دار چادر اوڑھتے تھے)۔

اور حضرت جابرؓ ہی کی روایت ہے: "**کانت للنبي ﷺ جبة یلبسها في العیدین ویوم الجمعة**"[۲] (حضور ﷺ کے پاس ایک جبہ تھا جس کو آپ عیدین اور جمعہ کے موقع سے پہنا کرتے تھے)۔

وکان ﷺ یلبس بردین أخضرین ولبس مرة بردا أحمر (آپ ﷺ دو سبز رنگ کی چادریں پہنا کرتے تھے اور ایک مرتبہ سرخ رنگ کی چادر پہنی)[۳] حضرت علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب سے روایت ہے کہ وہ سردی کے موسم میں پچاس دینار میں اون کا کمبل لے کر استعمال کرتے تھے، اور جب گرمی کا موسم آتا تو اسے صدقہ کر دیتے تھے، یا فروخت کر دیتے تھے اور اس کی قیمت صدقہ کر دیتے تھے، اور گرمی میں دو مصری کپڑے جو گیروے رنگ میں

(۱) حضرت جابر کی حدیث: "کان النبي ﷺ یعتم، ویلبس بردہ الأحمر في العیدین والجمعة......" کی روایت بیہقی (۲۸۰/۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۲) حدیث: "کان للنبي ﷺ جبة یلبسها في العیدین ویوم الجمعة....." کی روایت ابن خزیمہ (۱۳۲/۳ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدیر ۱۷۳/۵ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔ دیکھئے: رد المحتار علی الدر المختار ۵۵۶/۱، فتح القدیر ۴۰/۲ طبع دار احیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۹۸/۲، المہذب ۱۲۶/۱، جواہر الاکلیل ۱۰۳/۱، المغنی لابن قدامہ ۳۷۰/۲ طبع الریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۵۱/۲، ۵۲ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) حدیث بردین کی روایت عبد اللہ بن احمد نے زوائد المسند (۷۶/۱۲ طبع دار المعارف) میں کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

رنگے ہوتے تھے، استعمال کرتے اور اس آیت کی تلاوت کرتے:

"قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ"[1] (آپ کہئے: اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے، اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)، اس آیت سے عمدہ لباس کے استعمال اور جمعہ وعیدین، لوگوں سے ملنے اور احباب کی زیارت کے مواقع پر زینت اختیار کرنے کا استحباب معلوم ہوتا ہے۔

ابو العالیہ کہتے ہیں کہ مسلمان (یعنی صحابہ) جب ایک دوسرے سے ملنے کو جاتے تو زینت اختیار کرتے تھے، صحیح مسلم میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے مسجد کے دروازہ پر ایک دھاری دار ریشمی جوڑا بکتا ہوا دیکھا، انہوں نے آپ ﷺ سے عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ اسے جمعہ کے دن کے لئے اور جب وفود آئیں اس وقت استعمال کے لئے خرید لیتے تو اچھا تھا، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما يلبس هذا من لا خلاق له في الآخرة"[2] (اسے وہی استعمال کرے گا جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہ ہو)، آپ ﷺ نے تزین کی وجہ سے انکار نہیں فرمایا بلکہ انکار کی وجہ یہ تھی کہ اس کپڑے میں زرد دھاریاں تھیں یا ریشم ملا ہوا تھا (سیراء ایسے ہی کپڑے کو کہتے ہیں)۔

ابو الفرج کہتے ہیں کہ علماء سلف متوسط درجہ کے لباس استعمال کرتے تھے، نہ ایسا کہ اس میں ترفع ہو اور نہ ہی گھٹیا، اور جمعہ وعیدین اور احباب سے ملاقات کے لئے عمدہ لباس استعمال کرتے تھے، ان کے نزدیک عمدہ لباس اختیار کرنا کوئی عیب نہیں تھا۔ وہ لباس جو پہننے والے کو بے توقیر بنادے جبکہ دوسرے لباس پر وہ قادر ہو ممنوع ہے، اس لئے کہ ایسا لباس آدمی کے زہد اور فقر کو ظاہر کرتا ہے اور یہ ایک طرح زبان حال سے خداوند قدوس کی شکایت ہے اور پہننے والے کی حقارت کو ثابت کرتا ہے، ایسے سارے لباس مکروہ اور ممنوع ہیں۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ عمدہ اور خوبصورت لباس اختیار کرنا ہوائے نفس ہے، اور ہمیں نفس کے ساتھ مجاہدہ کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح اس میں مخلوق کے لئے زینت اختیار کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ ہمارے تمام افعال اللہ کے لئے ہونے چاہئیں، نہ کہ مخلوق کے لئے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر ہوائے نفس قابل مذمت نہیں ہے اور نہ لوگوں کے لئے ہر تزین مکروہ ہے، بلکہ یہ اس وقت ممنوع ہے جب کہ شریعت نے اس سے منع کیا ہو یا دین کا کام بطور ریاء وشہرت کیا جارہا ہو، مکروہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی یہ فطرت ہے کہ خوبصورتی کو وہ پسند کرتا ہے، ظاہر بات ہے کہ یہ نفس کا حق ہے جس پر اسے قابل ملامت نہیں ٹھہرایا جاسکتا، انسان کا یہی وہ فطری جذبہ ہے جس کی وجہ سے وہ بال میں کنگھا کرتا ہے، آئینہ دیکھتا اور عمامہ کو درست کرتا رہتا ہے اور کپڑے کے اندر موٹا اور کھردرا پہنتا ہے اور باہر خوبصورت لباس پہنتا ہے، اس میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مکروہ ہو اور قابل مذمت ہو۔

مکحول سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ صحابہؓ کی ایک جماعت رسول اللہ ﷺ کے انتظار میں دروازہ پر تھی، آپ ﷺ ان سے ملنے نکلے، گھر میں ایک چمڑے کا پیالہ تھا جس میں پانی تھا، آپ ﷺ پانی میں دیکھنے لگے اور اپنی داڑھی اور بال درست کرنے لگے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا آپ بھی ایسا کرتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم إذا خرج الرجل إلى إخوانه فليهيئ من نفسه، فإن الله جميل يحب

---

(۱) سورۂ اعراف/۳۲۔

(۲) حضرت عمر کی حدیث "رأى حلة سيراء ....." کی روایت مسلم (۳/۱۶۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

الجمال"[۱] (جی ہاں، جب کوئی اپنے بھائیوں سے ملنے نکلے تو اسے اپنے کو سنوار کر نکلنا چاہئے، کیونکہ اللہ تعالیٰ جمیل ہے، اور جمال کو پسند کرتا ہے)۔

ب- حج کے احرام کے کپڑے:

۲۰- محرم خاص قسم کا لباس پہنے اور اس سلسلے میں ملحوظ رکھی جانے والی تمام شرائط کی تفصیل "إحرام" کی اصطلاح میں گذر چکی ہے۔

ج- سوگ منانے والی عورت کا لباس:

۲۱- إحداد کے عمومی معنی: ترک زینت کے ہیں۔ سوگ منانے والی عورت کے لئے بطور زینت رنگین کپڑوں کے پہننے اور زیورات کے استعمال کے بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، یہ تمام تفصیلات اصطلاح "إحداد" میں دیکھی جائیں۔

د- علماء کا لباس:

۲۲- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ علماء کے لئے مستحب ہے کہ ان کا لباس عمدہ ہو جیسے اون کے کپڑے اور باریک دھاری دار کپڑے وغیرہ، اسی طرح تنگ نہ ہو بلکہ وسیع ہو، اور لمبا عمامہ باندھنا ان کے لئے بہتر ہے، لوگ دیکھ کر پہچان لیں، اور اگر کسی ملک اور شہر میں اس کے علاوہ عرف ہو اور فاخرہ لباس کا انداز وہاں دوسرا ہو تو وہاں اسی کو اختیار کریں تا کہ مقام علم کا اظہار ہو، اور لوگ ان کو پہچان کر ان سے دینی امور سے متعلق سوالات کریں[۱]۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ عمامہ باندھتے اور مونڈھوں کے درمیان شملہ لٹکاتے تھے، اس لئے کہ عمامہ کے کناروں کا لٹکا ہوا اہل علم و شرف کے لباس کی علامت سمجھی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ کفار کو لباس میں ان کی تشبیہ اختیار کرنے سے منع کیا جائے گا۔ اسی طرح علماء کے لئے ٹوپیوں کا استعمال بھی مستحب ہے، جب وہ اپنے کام میں لگیں تو ان کے لئے ٹوپیوں کا استعمال ان کی شان و عظمت کو بڑھائے گا، اور عام لوگ اس کی وجہ سے انہیں دوسروں سے ممتاز تصور کریں گے، اسی طرح خطباء کے لئے بھی مستحب یہی ہے کہ جب وہ منبر پر جائیں تو ٹوپی و عمامہ کا استعمال کریں تا کہ اس سے ان کے مقام کی بلندی کا اظہار ہو[۲]۔

اسی بنیاد پر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جو چیز علماء کے لئے شعار کی حیثیت اختیار کرے اس کا پہننا اور استعمال کرنا مستحب ہے تا کہ اس کے ذریعہ سے لوگ پہچان سکیں اور دینی مسائل ان سے دریافت کر سکیں اور جس چیز سے علماء ان کو روکیں وہ اس سے باز رہیں، ابن سلام نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ یہ چیز اللہ تعالیٰ کا حکم بجالانے اور ممنوعات سے رک جانے کا سبب ہے[۳]۔

فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ علماء کا لباس ضرورت سے زیادہ لمبا چوڑا ہونا، اسی طرح آستین کا طویل ہونا اور عوام الناس کے عام طرز زندگی سے الگ تھلگ ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں مال کا بے جا اسراف ہے جو شرعاً ممنوع ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ آستین کے زائد حصہ سے دوسرا کپڑا بن جائے گا[۴]، اور امام مالک نے اپنی مشہور کتاب

---

(۱) حدیث: "إذا خرج الرجل إلی إخوانہ فليتهيء ..." کی روایت سمعانی نے ادب الإملاء (رص ۳۳ طبع لیدن) میں کی ہے اور اس کی سند مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔
دیکھئے: الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۱۹۵-۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۷۰ طبع ریاض الحدیثہ۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، ۵/ ۲۲۶، کشاف القناع ۱/ ۲۷۹۔
(۲) احکام أہل الذمۃ لابن قیم الجوزیہ ۲/ ۷۸۳، ۷۸۴ طبع اول مطبعہ جامعہ دمشق۔
(۳) نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۷۰۔
(۴) المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۴۴، ۱۲۹، ۱۳۱، الحطاب ۱/ ۵۰۴، کشاف القناع

الموطا میں یہ روایت درج کی ہے: "إزرة المسلم إلى أنصاف ساقيه. لا جناح عليه فيما بينه و بين الكعبين، ما أسفل من ذلك ففي النار. ما أسفل من ذلك ففي النار. لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره بطرا"[1] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ مسلمان کا ازار اس کی نصف پنڈلیوں تک ہونا چاہئے، اس کے اور دونوں ٹخنوں کے درمیان ہونے سے بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن کوئی اس سے نیچا کرے تو وہ جہنم میں جائے گا، لیکن کوئی اس سے نیچا کرے تو جہنم میں جائے گا۔ قیامت کے دن اللہ تعالی اس بندہ کی طرف نہیں دیکھے گا، جو فخر وتکبر کی بنا پر اپنے ازار کو گھسیٹتا چلے)، یہ روایت حضور ﷺ کی طرف سے صاف ہدایت ہے کہ کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ تکبر کے طور پر کپڑے گھسیٹتے ہوئے چلے، اس لئے کہ دونوں ٹخنوں کے نیچے کے حصے کو ڈھکنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، اس لئے مرد کو منع کردیا اور عورت کو چونکہ اس کی ضرورت ہے، اس لئے اس کو اس کی اجازت دی، اس لئے عورت کو اجازت ہے کہ کپڑے کو اپنے پیچھے ایک بالشت یا ہاتھ بھر دراز کرے، اس لئے کہ اس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ ضرورت ستر اور پردے کی اور اس میں اہتمام کی ہے، کیونکہ عورت کا سارا بدن ستر ہے بجز ہاتھ وغیرہ کے، اس لئے عورت کا معاملہ مردوں کے خلاف ہے۔

ھ- ذمیوں کا لباس:

۲۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ذمیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایسا لباس اختیار کریں جو ان کو مسلمانوں سے جدا اور ممتاز رکھے اور وہ مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہ کریں، اس لئے کہ جب وہ مسلمانوں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہیں تو ان کا مسلمانوں سے ممتاز ہونا ضروری ہے تاکہ ان کے ساتھ مسلمانوں سے جداگانہ معاملہ کیا جائے اور مسلمانوں کی جیسی ان کی تعظیم وتوقیر نہ ہو جو ان کے حق میں جائز نہیں ہے۔ اور جب امتیاز ضروری ہے تو ان کا لباس ایسا ہونا چاہئے جس میں ان کی توقیر نہ ہو، بلکہ بے وقعتی ہو، اس مسئلہ کی پوری تفصیل "اہل الذمۃ" کے تحت بیان کی گئی ہے، وہاں دیکھی جاسکتی ہے۔

جو لباس نفقہ واجبہ میں کافی ہو:

۲۴- بیوی، اولاد، والدین اور وہ لوگ جن کا نفقہ ذمہ میں واجب ہو، حسب حال وحیثیت ان کا لباس بھی ذمہ میں واجب ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "نفقہ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

جو لباس قسم کے کفارہ میں کافی ہے:

۲۵- اگر قسم کھانے والا کفارہ میں دس مسکین کو اتنا کپڑا دے دے جس کو لباس کہا جائے تو یہ کافی ہو جائے گا اور کفارہ ادا ہو جائے گا، اس مسئلہ کی پوری تفصیل اصطلاح "کفارہ" میں ہے۔

نماز کے لئے لباس خریدنا یا کرایہ پر لینا:

۲۶- فقہاء حنفیہ اور شافعیہ نے نماز ادا کرنے کے لئے لباس خریدنے یا اجرت پر لینے کی اجازت دی ہے، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ایسا شخص مل جائے جو بازار کے بھاؤ میں کپڑا فروخت کر رہا ہو یا بازار کی اجرت میں اجرت پر دے رہا ہو یا اتنے اضافہ کے ساتھ دے رہا ہو جس میں عموما لوگ خرید وفروخت یا اجرت کے معاملات میں لین دین کر لیتے ہیں اور نقصان کو برداشت کر لیتے ہیں اور

= ار ۲۷۹، الآداب الشرعیہ ۳ر ۵۳۳، ۵۳۴، الانصاف ار ۲۰۲۔

(۱) حدیث: "إزرة المسلم إلى أنصاف ساقيه..." کی روایت ابوداؤد (۴ر ۳۵۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے (فیض القدیر ار ۴۸۰ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

ضرورت مند اس عوض کے ادا کرنے پر قادر بھی ہو تو ان تمام صورتوں میں کپڑے کو لینا لازم ہے، لیکن اگر اس قدر اضافہ اور زیادتی کے ساتھ معاملہ ہو جس مقدار کو عموماً زیادتی اور نقصان سمجھا جاتا ہے تو پھر اس کپڑے کو لینا اور قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ مالکیہ کے نزدیک بلا کسی تفصیل کے صرف یہ دیکھا جائے گا کہ جس قیمت یا معاوضہ کا عام رواج ہے اس پر عمل رہا ہو تو اس کپڑے کا لینا ضروری ہے ورنہ نہیں [1]، مسئلہ کی تفصیل "صلاۃ" اور "اجارہ" کی اصطلاحات میں ہے۔

دیوالیہ ہونے والے کے لئے کون سا لباس چھوڑا جائے گا:

۲۷- حاکم نے جب کسی کو مفلس قرار دے دیا ہو اور اس کے مالی اختیارات وتصرفات کو سلب کرلیا ہو، اور اس کے پاس جو کچھ بھی مال ہو اس سے اس کا قرض ادا کیا جائے تو ایسے شخص کے لباس کی کیا نوعیت ہوگی؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے لکھا ہے کہ ان کو اتنا لباس دیا جائے گا جو کافی ہو جائے اور جس کے بغیر اس کا کام نہ چلے، جو لباس کافی ہوگا، اس میں قمیص، پائجامہ، اور کوئی ایسا کپڑا جس کو سر پر استعمال کیا جاسکے خواہ عمامہ ہو یا ٹوپی یا کوئی اور چیز جس کے سر پر استعمال کرنے کا وہاں رواج ہو، اور پیروں کے لئے جوتا بھی ہو، اگر جبہ یا پوستین یا اس قسم کے لباس کی ضرورت ہو تو وہ بھی چھوڑ دیا جائے گا، اگر مفلس کے پاس قیمتی کپڑے ہوں جو عام طور پر اس جیسے لوگ نہیں پہنا کرتے ہیں تو ان کپڑوں کو فروخت کردیا جائے گا اور اسی رقم سے اس کے مناسب حال کوئی لباس خرید دیا جائے گا اور جو رقم بچ گئی وہ قرض خواہوں کو دے دی جائے گی اور اگر اس قیمتی کپڑے کو فروخت

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۵-۱۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۲۵ طبع المکتب الاسلامی، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۹۳ طبع ریاض الحدیثہ۔

کرے، اور اس سے دوسرے کپڑے یا لباس خریدنے کے بعد کوئی رقم نہ بچ رہی تو پھر اسے فروخت نہیں کیا جائے گا بلکہ چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ فروخت کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، حنفیہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے لئے ایسا لباس مزید چھوڑ دیا جائے گا جس طرح کا وہ استعمال کرتا ہو، اس لئے کہ ایک لباس کے دھونے کی حالت میں ایک ایسا لباس ہونا ضروری ہے جس کو وہ پہن سکے۔

اور عورت کے لباس میں ایسے لباس کا بھی اضافہ کردیا جائے گا جو اس کے لئے ضروری ہوتا ہے مثلاً اوڑھنی اور اس طرح کی دوسری چیزیں، مفلس کے اہل وعیال کے لئے بھی وہی لباس چھوڑے جائیں گے جو اس کے لئے چھوڑے جائیں گے [1]۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل "افلاس" کی اصطلاح میں ہے۔

مقتول سے حاصل کیا جانے والا لباس:

۲۸- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر امام المسلمین نے یہ حکم نافذ کردیا ہو کہ جو شخص کسی کافر کو قتل کرے گا تو مقتول کا ساز وسامان اسی قتل کرنے والے مجاہد کا ہوگا۔ مقتول کا لباس بھی اس شخص کے لئے مباح ہوگا جو اسلام ومسلمان کی طرف سے دفاع کے لئے کافروں سے جنگ کرے اور جنگ میں اس کو قتل کرے جس کا قتل کرنا جائز ہے۔ اور اگر امام المسلمین نے ایسا حکم جاری نہیں کیا ہے تب بھی حنابلہ کے نزدیک مقتول کا سامان قتل کرنے والے کا ہوگا، اس مسئلہ کی دلیل خود رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه"** [2] (جو شخص کسی کو قتل کرے اور اس پر دلیل بھی ہو تو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۵، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۲/ ۱۹۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۰، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۵/ ۲/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۹۰ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه......" کی روایت بخاری

قتل کرنے والے کو مقتول کا سامان ملے گا)۔

مقتول کے سامان میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن کو وہ زیب تن کرتا ہو مثلاً کپڑا، عمامہ، ٹوپی، کمربند، زرہ، خود، تلوار، تاج، کنگن، جوتا، خف اور اس طرح کی دیگر چیزیں، اگرچہ ان میں کچھ سونا و چاندی بھی ہو[1]۔

جو چیزیں قتل کرنے والے کو دی جائیں گی ان کے دینے کی تفصیل کے لئے غنیمت کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

کپڑا پہننے کے سنن وآداب اور اس کی مسنون دعائیں:

۲۹- سنت یہ ہے کہ مسلمان کسی کام کو دائیں طرف سے کرے، کپڑے، جوتے، پائجامہ اور اس طرح کی دیگر چیزوں میں سنت یہی ہے کہ دائیں طرف سے پہنے، اس کی شکل یہ ہوگی کہ دائیں ہاتھ کو کپڑے کے آستین میں اور دائیں پاؤں کو جوتے اور پائجامہ میں پہلے داخل کرے، اور اتارنے میں پہلے بائیں سے اتارے پھر دائیں سے، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "**كان رسول الله ﷺ يعجبه التيمن في شأنه كله، في طهوره وتنعله وترجله**"[2] (رسول اللہ ﷺ ہر کام میں دائیں جانب سے شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے، حتی کہ طہارت حاصل کرنے، جوتے پہننے اور کنگھی کرنے میں بھی دائیں سے شروع فرماتے)، دوسری روایت میں ہے: "**كان رسول الله ﷺ يحب التيامن ما استطاع في طهوره وتنعله وترجله وفي شأنه كله**"[1] (رسول اللہ ﷺ حسب استطاعت طہارت حاصل کرنے، جوتے پہننے اور کنگھی کرنے میں دائیں طرف سے ابتداء کرنے کو پسند فرماتے تھے، اسی طرح اور دیگر تمام کاموں میں)۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "**كان النبي ﷺ إذا لبس قميصا بدأ بميامنه**"[2] (نبی کریم ﷺ جب قمیص پہنتے تو دائیں جانب سے شروع فرماتے) حضرت ابوہریرہؓ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا لبستم وإذا توضأتم فابدأوا بميامنكم**"[3] (جب تم لباس زیب تن کرو اور جب تم وضو کرو تو دائیں جانب سے شروع کرو)۔

حضرت حفصہؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ **كان يجعل يمينه لطعامه وشرابه وثيابه، ويجعل شماله لما سوى ذلك**"[4] (نبی کریم ﷺ اپنے دائیں ہاتھ کو کھانے پینے اور کپڑے پہننے کے لئے اور بائیں ہاتھ کو اس کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے استعمال فرمایا کرتے تھے)، اس روایت کو

= (الفتح ۳۵/۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۳۷/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲۲۸/۳، ۲۲۱، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۱۹۰/۲، ۱۹۱، جواہر الإکلیل ۲۱۰/۱، ۲۱۱، المہذب ۲۲۸/۲، ۲۲۹، المغنی لابن قدامہ ۳۸۷/۸، ۳۹۴ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "كان يعجبه التيمن......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۶۹/۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۲۶/۱) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حضرت عائشہ کی حدیث: "كان رسول الله ﷺ يحب التيمن في شأنه كله......" کی روایت بخاری (الفتح ۵۲۳/۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۲۶/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان إذا لبس قميصا بدأ بميامنه......" کی روایت ترمذی (۲۳۹/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے (فیض القدیر ۱۵۹/۵ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) حدیث: "إذا لبستم وإذا توضأتم فابدءوا بميامنكم......" کی روایت ابوداؤد (۳۷۹/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور نووی نے اس کو ریاض الصالحین میں صحیح قرار دیا ہے (ص ۳۴۳ طبع الرسالہ)۔

(۴) حدیث: "كان يجعل يمينه......" کی روایت احمد اور ابوداؤد نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور اس سند میں ابوایوب الافریقی ہیں، ابوزرعہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور نووی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے اور ابن سید الناس نے کہا ہے کہ وہ معلل ہے (عون المعبود ۳/۱ طبع الہند، فیض القدیر ۲۰۴/۵ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

امام ابوداؤد اور امام احمد نے بیان کیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين، وإذا نزع فليبدأ بالشمال"**[1] (جب تم میں سے کوئی جوتے پہنے تو دائیں طرف سے پہل کرے اور اتارے تو بائیں طرف سے پہل کرے)۔

ان روایات کی روشنی میں فقہاء کرام کی متفقہ رائے ہے کہ تمام امور شریفہ میں دائیں جانب سے اور امور شریفہ کے علاوہ دیگر امور میں بائیں سے ابتداء کرنا مستحب ہے، جن میں دائیں جانب سے ابتداء ہو ان میں کپڑے، خف، جوتے، پائجامہ وغیرہ کا پہننا ہے اور جن میں بائیں طرف سے ابتداء مستحب ہے، ان میں کپڑے، پائجامہ اور خف اور اس طرح کی چیزوں کا اتارنا ہے، اتارنے میں بائیں کو مستحب اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ تاکہ دائیں جانب کی اہمیت اور شرف و کرامت معلوم ہو۔

کرتا ہو یا لنگی یا پائجامہ یا چادر اس کے استعمال کرتے وقت مستحب ہے کہ "بسم اللہ" کہے اور دعاء ماثورہ پڑھے۔

حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو نیا کپڑا استعمال کرے اور یہ دعاء پڑھے: **"الحمد لله الذي كساني هذا، ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة"**[2] (تمام تعریفیں اس ذات کے لئے ہیں جس نے مجھے یہ پہنایا اور بغیر کسی قدرت وقوت کے میسر فرمایا) تو اللہ تعالیٰ اس کے ان تمام گناہوں کو معاف کردے گا جو اس سے پہلے سرزد ہوئے ہیں۔

(۱) حدیث: "إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين، وإذا نزع فليبدأ بالشمال......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حضرت معاذ بن انس کی حدیث: "من لبس ثوبا جديدا......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتوحات (۱/ ۳۰۰ طبع المنیریہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب کوئی نیا کپڑا استعمال فرماتے تو اس کا نام متعین کردیتے: عمامہ یا قمیص یا چادر، پھر فرماتے: **"اللهم لك الحمد أنت كسوتنيه، نسألك خيره وخير ما صنع له وأعوذ بك من شره وشر ما صنع له"**[1] (اے اللہ! تمام تعریفیں تیرے ہی لئے ہیں، تو نے مجھے لباس پہنایا، میں تجھ سے اس کی خیر اور جس چیز کے لئے یہ بنایا گیا ہے اس کی خیر کی درخواست کرتا ہوں، اور اس کے شر اور جس چیز کے لئے یہ بنایا گیا ہے اس کے شر سے پناہ چاہتا ہوں)۔

حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو نیا کپڑا پہنے اور یہ دعا پڑھے: **"الحمد لله الذي كساني ما أواري به عورتي، وأتجمل به في حياتي"** (تعریف ہے اس ذات کی جس نے مجھے ایسی چیز پہنائی جس سے میں اپنی شرمگاہ کو چھپاتا ہوں اور اپنی زندگی میں اس سے زینت حاصل کرتا ہوں) پھر اپنے پرانے کپڑے کو صدقہ کردے تو وہ اللہ تعالیٰ کے حفظ وامان اور اللہ کے راستہ میں ہوتا ہے، زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی[2]۔

مذکورہ چیزیں لباس کے سنن وآداب اور ادعیہ ماثورہ کے متعلق ہیں[3]۔

(۱) حضرت ابوسعید خدری کی حدیث: "كان إذا استجد ثوبا سماه باسمه......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتوحات (۱/ ۳۰۲ طبع المنیریہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "من لبس ثوبا......" کی روایت حاکم (۴/ ۱۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں علی بن یزید الالہانی ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۳) نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۲/ ۳۷۱، المجموع شرح المہذب ۴/ ۶۰۔ ۶۱ طبع المکتبۃ السلفیہ، الاذکار المنتخبۃ من کلام سید الابرار ﷺ ص ۲۲۔ ۲۳، الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۳، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۲۸۸ طبع النصر الحدیثۃ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للہیثمی ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر العسقلانی ۱۰/ ۳۰۲۔

التباس

تعریف:

۱- لغت میں "التباس" "لبس" سے ماخوذ ہے، اور یہ خلط ملط کو کہتے ہیں، التباس، اشتباہ و اشکال کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: "التبس علیه الأمر" یعنی معاملہ اس پر مشتبہ ہوگیا اور اس کو اس میں اشکال ہوا[۱]۔

فقہاء لفظ "التباس" کو اسی لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، یہاں تک کہ بعض فقہاء نے "التباس" اور اشتباہ دونوں کو برابر سمجھا ہے، اور ہر ایک کی تعریف دوسرے لفظ سے کی ہے، چنانچہ مالکیہ کی کتابوں میں آتا ہے: ابن عبد السلام نے کہا: اشتباہ التباس کو کہتے ہیں[۲]۔

۲- فقہاء کی عبارتوں کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ لفظ "التباس" کے استعمال میں منفرد ہیں، اور مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء "التباس" کی جگہ عام طور پر "اشتباہ" اور "شک" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جیسا کہ مسائل ذیل میں دیکھا جاسکتا ہے: قبلہ کا مخفی ہونا، اس اجنبیہ سے نکاح کرنا جس کی بہن کے بارے میں اشتباہ ہوجائے، اسی طرح پانی، کپڑے اور مشتبہ وغیر مشتبہ برتن کی طہارت کے مسئلہ میں[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ (لبس)۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۱۷۳۔

(۳) الاختیار ۱/ ۴۷، الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۸، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۷۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۳، ۷۷، فتح الباری ۱/ ۱۲۔

اجمالی حکم:

۳- "التباس" کا حکم اپنے متعلق کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوا کرتا ہے، چنانچہ جب حلال وحرام میں التباس ہو تو بطور احتیاط حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی، جیسے اجنبیہ عورت کا التباس بہن کے ساتھ ہوجائے اس طور پر کہ اجنبی عورت اور رضاعی بہن کے بارے میں شک ہوجائے، تو دونوں حرام ہوجائیں گی، اسی طرح اس جانور کا حکم بھی ہوگا جو شرعی اصول وحکم کے مطابق ذبح کیا گیا ہو، اور اس جانور کا بھی جو مردار کے حکم میں ہو، جب دونوں میں اشتباہ ہوجائے تو دونوں کو مردار سمجھا جائے گا، اور عدم جواز کا حکم لگایا جائے گا[۱]۔

جس شخص پر قبلہ مشتبہ ہوجائے تو کسی دوسرے سے دریافت کرے، اجتہاد کرے اور غور وفکر سے کام لے، اور جب قبلہ کا کسی طرح پتہ نہ چلے تو اختیار سے کام لے، نماز پڑھ لے اور اس میں تفصیل ہے[۲]۔

اسی طرح اگر کسی شخص کو پاک پانی اور نجس پانی کے درمیان شک ہوجائے یا پاک برتن اور ناپاک برتن یا پاک کپڑے اور ناپاک کپڑے کے درمیان اشتباہ ہوجائے تو غور وفکر کرے، جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے، اور بعض حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں راجح ظاہر ہوا ہے[۳]۔

"التباس" اور اس سے متعلق الفاظ کے احکام لفظ "اشتباہ" کی بحث میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۷، مسلم الثبوت ۱/ ۹۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۱، ۶۵۔

(۲) الزیلعی ۱/ ۱۰۱، الشرح الکبیر للدردیر ۱/ ۲۲۱، المغنی ۱/ ۴۹۳۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۱۳۳، الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۷۶، کشاف القناع ۱/ ۳۰۔

التزام

تعریف:

۱- لغت میں لفظ "التزام" کئی طرح استعمال ہوتا ہے: "لزم الشیٔ" یعنی فلاں چیز ثابت اور پائیدار ہوئی۔ "لزمہ المال" فلاں پر مال واجب ہوا، "لزمہ الطلاق" یعنی فلاں کے لئے طلاق کا حکم ثابت ہوگیا، "ألزمتہ المال والعمل فالتزمہ" میں نے اس پر مال اور کام لازم کردیا تو اس نے اپنے ذمہ لے لیا۔ اسی طرح "التزام" "اعتناق" یعنی لازم ہونے اور تختی سے پکڑنے کے معنی میں بھی آتا ہے[۱]۔

اس کے علاوہ "التزام" کا یہ بھی مفہوم ہے کہ کسی ایسی چیز کو اپنے اوپر لازم کرلینا جو اس پر اس سے قبل واجب نہ ہو، یہ مفہوم بیع، اجارہ، نکاح اور تمام عقود ومعاملات میں پایا جاتا ہے[۲]۔

فقہاء کے یہاں "التزام" کا استعمال اسی مفہوم میں آتا ہے چنانچہ ان کی عبارتوں اور تعبیرات سے معلوم ہوتا ہے کہ "التزام" کا لفظ اختیاری تصرفات میں عام ہے اور یہ تمام عقود کو شامل ہے خواہ معاوضات کے قبیل سے ہو یا تبرعات کے قبیل سے[۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) فتح العلی المالک ۱/۲۱۷ شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۳) المنثور ۳/۲۰۳، ۴۰۴، قواعد الأحکام ۲/۶۹-۷۳، المجلۃ دفعہ ۱۰۳، مرشد الحیران دفعات ۲۰۳، ۲۰۴، البدائع ۵/۱۶۸، أحکام القرآن للجصاص ۲/۴۰، ۲۰۴، إعلام الموقعین ۱/۳۴۹، ۳/۳۹۹۔

اسی مفہوم کو حطاب نے لغوی استعمال کے طور پر معتبر مانا ہے، اور انہوں نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ کسی شخص کا کوئی نیک کام اپنے اوپر لازم کرلینا خواہ شرط کے ساتھ ہو یا بلا شرط، اس اعتبار سے یہ "عطیہ" کے معنی میں ہے، جس میں صدقہ، ہبہ، وقف، عاریت، عمری (وہ مکان یا زمین جو زندگی بھر کے لئے دی جائے)، منحہ (عطیہ) ارفاق (مہربانی کا برتاؤ) اخدام (خادم دینا)، اسکان (کسی کو بودوباش کرانا)، اور نذر شامل ہیں۔

حطاب نے اپنی کتاب "تحریر الکلام فی مسائل الالتزام" میں کہا ہے: کبھی عرف میں لفظ "التزام" کا استعمال واطلاق اس سے زیادہ خاص معنی ومفہوم میں ہوتا ہے، اور وہ ہے کسی نیک عمل کو لفظ التزام کے ذریعہ اپنے ذمہ واجب کرنا[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عقد اور عہد:

۲- عقد کے لغوی معنوں میں ایک معنی عہد کا بھی ہے، کہا جاتا ہے: "**عھدت إلی فلان فی کذا وکذا**" (یعنی میں نے فلاں سے فلاں فلاں کام کا عہد لیا) جس کا مطلب ہے میں نے اس پر اس کام کو لازم کیا، اور کہا جاتا ہے: "**عاقدتہ أو عقدت علیہ**" (میں نے اس سے یا اس کے ساتھ عقد کیا ہے) جس کا مفہوم یہ ہے کہ تم نے اس پر تاکید کے ذریعہ اس چیز کو لازم کردیا۔ کہا جاتا ہے: "**تعاقد القوم**" یعنی لوگوں نے آپس میں عہد ومعاہدہ کیا[۲]۔

"المجلۃ العدلیہ" میں ہے: عقد نام ہے متعاقدین کا آپس میں کسی چیز کے بارے میں التزام اور عہد ومعاہدہ کرنے کا، جس کا مطلب ہوتا ہے ایک طرف سے ایجاب اور دوسری طرف سے قبول کا باہم

(۱) فتح العلی المالک ۱/۲۱۷، ۲۱۸۔
(۲) لسان العرب مادہ (عقد)۔

مرتبط ہوتا[۱]۔ اسی ایجاب وقبول کے ارتباط کی وجہ سے عقد لازم ہوجایا کرتا ہے۔

۳- لیکن لغت میں "عہد" وصیت کو کہتے ہیں، جب کوئی کسی کو وصیت کرتا ہے تو اہل عرب اس کے لئے "عهد إليه" کی تعبیر استعمال کرتے ہیں، عہد امان، وثیقہ اور ذمہ کو بھی کہتے ہیں۔

عہد ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ سے معاہدہ کیا جائے، اور ہر اس چیز کو بھی کہتے ہیں جو بندے آپس میں کسی چیز کے سلسلہ میں معاہدہ و معاملہ کرتے ہیں اور "عہد" قسم کو بھی کہتے ہیں۔

اسی بنیاد پر لفظ "عہد" کو "التزام" کی انواع میں سے ایک نوع کے طور پر مانا گیا ہے[۲]۔

ب- تصرف:

۴- "صرف الشیء" اس وقت بولتے ہیں جب کسی شے کو اس کے اصل رخ و جہت سے دوسری طرف پھیر دیا جائے، اسی سے لفظ "تصرف" یعنی معاملات میں تصرف کرنا ماخوذ ہے[۳]، اور اس معنی کے اعتبار سے "تصرف" "التزام" سے عام ہے، اس لئے کہ تصرفات میں بعض تصرف ایسا بھی ہوا کرتا ہے جن میں التزام نہیں ہوتا ہے۔

ج- الزام:

۵- الزام کا معنی ہے "اثبات" (یعنی ثابت کرنا) اور "ادامہ" یعنی (دوام بخشنا)، اسی سے کہا جاتا ہے: "ألزمته المال والعمل"

(۱) المجلۃ العدلیہ دفعہ ۱۰۳۔
(۲) المصباح المنیر ولسان العرب مادہ (عہد)، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۶۱۱۔
(۳) لسان العرب: مادہ (صرف)۔

وغیرہ، یعنی اہل عرب بولتے ہیں کہ میں نے مال اور عمل یا کسی چیز کو اس پر لازم کیا[۱]۔

اس لئے "الزام" "التزام" کا سبب ہوا کرتا ہے، خواہ کسی شخص کا اپنے اوپر کسی چیز کا لازم کرنا اپنی طرف سے ہو یا شارع کی طرف سے لازم کرنے کی وجہ سے ہو، چنانچہ راغب اصفہانی کہتے ہیں: الزام کی دو قسمیں ہیں، ایک الزام بالتسخیر (کسی کو مسخر و مجبور کر کے لازم کرنا) دوسرا الزام بالحکم (حکم کے ذریعہ کسی شے کا لازم کرنا)۔ الزام بالتسخیر خواہ خدا کی طرف سے ہو یا انسان کی طرف سے، دونوں کے لئے بولا جاتا ہے[۲]، اور "الزام" کا معاملہ یہ ہے کہ اس کا اعتبار قبول پر موقوف نہیں[۳]۔

د- لزوم:

۶- "لزوم" ثبوت اور دوام کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: لزمه المال یعنی اس پر مال واجب ہوا، "لزمه الطلاق" یعنی طلاق کا حکم اس پر لازم ہو گیا[۴]، لہذا لزوم کا اطلاق اس حکم پر بھی ہوتا ہے جو التزام پر مرتب ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کی شرائط پائی جائیں، اور اس حکم پر بھی ہوتا ہے جس کو شارع نے متعین شروط کے پائے جانے کی صورت میں مقرر کر دیا، جہاں تک التزام کی بات ہے تو یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس کو انسان خود اپنے اختیار سے ثابت و لازم کرتا ہے۔

ھ- حق:

۷- حق باطل کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "حق الأمر" یعنی معاملہ

(۱) المصباح المنیر ولسان العرب مادہ (لزم)۔
(۲) المفردات للراغب الاصفہانی (لزم)۔
(۳) البدائع ۷/ ۳۲۲۔
(۴) لسان العرب مادہ (لزم)۔

ثابت ہوا، ازہری نے لکھا ہے کہ اس کے معنی واجب ہونے کے ہیں، اور حق مصدر ہے "حق الشیٔ" (جب کوئی چیز ثابت ولازم ہوجائے) کا، "حق" اصطلاحی معنی کے اعتبار سے "التزام" کے معنی کے لئے آتا ہے، یعنی انسان کا خدا سے متعلق یا بندوں سے متعلق کسی چیز کو اپنے ذمہ لے لینا "حق" کہلاتا ہے[1]۔

و- وعد:

۸- "وعد" کا لفظ کسی بات کی امید دلانے پر دلالت کرتا ہے، اور "الوعد" کا استعمال حقیقۃً خیر کے مفہوم میں ہوتا ہے، اور مجازاً شر کے موقع میں بھی بولا جاتا ہے، "وعد" ہی کو "عہد" بھی کہتے ہیں[2]۔

اور وعدے میں فی الحال اپنے ذمہ کسی چیز کے واجب کرنے کا مفہوم نہیں ہوتا ہے، بلکہ جیسا کہ ابن عرفہ نے کہا ہے: مستقبل میں کسی اچھی چیز کے صحیح طور پر کرنے کی خبر دینا "وعدہ" کہلاتا ہے۔

"التزام" اور "وعدہ" کے معنی میں یہ فرق سیاق کلام اور حالات کے قرائن سے سمجھا جاسکے گا۔ اور ظاہری طور پر صیغہ مضارع سے وعدہ معلوم ہوتا ہے، مثلاً کوئی یہ کہے: "أنا أفعل" (تو مفہوم آئندہ کام کے وعدے کا ہے) البتہ اگر "التزام" کے معنی پر کوئی قرینہ دلالت کرے تو وعدہ کے بجائے التزام مانا جائے گا جیسا کہ ابن رشد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ اگر مقروض آپ سے درخواست کرے مجھے ایک وقت مقررہ تک مہلت دیجئے آپ نے جواب دیا: "أنا أؤخرک" (میں مہلت دوں گا) تو یہ "وعدہ" کہلائے گا، اور اگر آپ نے جواب دیا: "قد أخرتک" (میں نے مہلت دی) تو یہ "التزام" کہلائے گا[1]۔

اسباب التزام:

۹- "التزام" کی لغوی وشرعی تعریف اور فقہاء کے استعمال اور عبارتوں سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ "التزام" کا سبب انسان کے وہ اختیاری تصرفات ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنے اوپر دوسرے کا حق ثابت کرتا ہو، خواہ یہ حق کسی انسان کا ہو، جیسے عقود ومعاملات اور معاہدے وشرائط وقسمیں وغیرہ جو آپس میں باہمی طور پر کئے جاتے ہیں یا وہ حق تعالی سے متعلق ہو جیسے نماز یا روزہ یا اعتکاف یا صدقہ کی نذر۔

اس کے علاوہ اور بھی اسباب ہیں جن کو بعد میں ذکر کیا جائے گا، اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

اختیاری تصرفات:

۱۰- اختیاری تصرفات وہ تصرفات ہیں جسے انسان اپنے اختیار سے خود کرتا ہے اور ان کے واسطے اپنے اوپر کسی کا حق ثابت کرتا ہے، یہ تصرفات عقود ومعاملات کے اس عام معنی ومفہوم میں شامل ہوتے ہیں جس کا فقہاء استعمال کرتے ہیں، یعنی وہ عقود ومعاملات جو دو بالمقابل ارادوں سے وجود میں آتے ہیں، ان بالمقابل ارادوں کو ہی ایجاب وقبول کہتے ہیں یا وہ معاملات جو صرف ایک ارادہ یعنی ایجاب سے وجود میں آتے ہیں، جس کو فقہاء تو سعاً عقود کہتے ہیں۔

تصرف ایجاب وقبول کے ساتھ اس وقت مکمل کہلاتا ہے جب کہ اس کا معاملہ یہ ہو کہ طرفین میں سے ہر جانب لزومی طور پر اس کا حکم مرتب ہورہا ہو، جیسا کہ بیع، اجارہ، مساقاۃ (باغ کو بٹائی پر دینا) اور

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ (حق)، ابن عابدین ۴/ ۱۸۸، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۵۸ - ۶۴، الفروق للقرافی ۱/ ۱۴۰، ۱۹۵، الذخیرہ ص ۶۸۔

(۲) مقاییس اللغۃ لابن فارس، المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (وعد)۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۴، ۲۵۷۔

مزارعت میں ہوا کرتا ہے، لیکن وہ تصرف جو لازمی طور پر صرف ایک جانب میں ہو دوسری طرف سے نہ ہو تو وہ صرف التزام کرنے والے کی طرف سے ایجاب سے مکمل ہو جاتا ہے جیسے وقف، غیر متعین شخص کے لئے وصیت، کسی کام پر انعام اور دین وضمان سے معافی نیز ہبہ اور عاریت، یہ اجمالی حکم ہے، اگرچہ بعض چیزوں میں بعض فقہاء نے قبول کی شرط بھی لگائی ہے، تاہم تصرف مکمل ہو جاتا ہے، اس طرح کے تصرفات جو صرف ایک ارادہ یعنی صرف ایجاب سے مکمل ہو جاتے ہیں ان میں قسم، نذر، اور اس طرح کی دوسری چیزیں بھی داخل ہیں۔ یہ تمام تصرفات جو دو ارادوں سے مکمل ہوتے ہیں یا محض ایک ارادہ سے مکمل ہوتے ہیں اگر ان میں مقررہ ومتعینہ تمام ارکان وشرائط پائے جائیں تو ان پر التزام کے جملہ احکام مرتب ہوں گے۔

۱۱ - فقہاء کی عبارتوں سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ التزام مذکورہ تمام امور میں پایا جاتا ہے، فقہاء کی کچھ عبارتیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

الف - "المجلۃ العدلیہ" کی کتاب البیوع میں مذکور ہے: **العقد: "التزام المتعاقدين وتعهدهما أمرا، وهو عبارة عن ارتباط الإيجاب بالقبول"**[1] (عقد متعاقدین کا اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کرنا یا آپس میں کسی چیز کا پختہ معاملہ کرنا ہے، اور وہ ایجاب کا قبول سے مربوط ہو جانے کا نام ہے)۔

ب - "المنثور فی القواعد للزرکشی" میں آیا ہے کہ عقد شرعی کی باعتبار استقلال وعدم استقلال کے دو قسمیں ہیں:

اول - ایک عقد وہ ہے جس میں عاقد تنہا ہوا کرتا ہے، مثلاً نذر، یمین اور وقف، اگر اس میں قبول کی شرط نہ ہو، اور بعض فقہاء نے اس میں طلاق اور عتاق کو بھی شامل کیا ہے جبکہ بلا عوض ہو۔ زرکشی کا خیال

(۱) المجلۃ العدلیہ (دفعہ ۱۰۳)۔

ہے کہ یہ فسخ عقد ہے نہ کہ انعقاد عقد۔

دوم: دوسری قسم وہ ہے جس میں متعاقدین کا ہونا ضروری ہے جیسے بیع (خرید وفروخت) اجارہ (معاملہ کرایہ)، سلم (ادھار خرید وفروخت)، صلح، حوالہ، مساقاۃ (باغ کو بٹائی پر لینا)، ہبہ، شرکت، وکالت، مضاربت (ایسا کاروبار جس میں ایک شخص کی پونجی ہو اور دوسرے کی محنت وعمل ہو)، وصیت، عاریت، ودیعت (امانت)، قرض، اجرت، نکاح، رہن، ضمان اور کفالت[1]۔

ج - علامہ زرکشی کی کتاب "المنثور" میں یہ بھی ہے کہ اللہ تعالی نے مکلف بندوں پر جو چیز واجب کی ہے وہ بھی دو طرح کی ہیں، ایک وہ ہے جس کا سبب جنایت ہے جس کو عقوبت (یعنی سزا) کہتے ہیں، دوسری وہ ہے جس کا سبب التزام (یعنی خود اپنے ذمہ لازم کرلینا) ہے، جس کو ثمن، اجرت یا مہر وغیرہ کہتے ہیں[2]۔

د - علامہ عز الدین بن عبد السلام کی کتاب "القواعد" میں لکھا ہے کہ مساقات اور اس کی تابع مزارعت کے عقد کا مطلب ہے، کاشتکار کی محنت سے حاصل ہونے والے پیداوار کے ایک غیر متعین حصے کے بدلے میں کاشتکاری کے کاموں کا التزام کرنا۔

اسی طرح اس کتاب میں یہ بھی آیا ہے کہ دوسری جانب سے قبول کے بغیر حقوق کو اپنے اوپر لازم کرلینے کی چند انواع ہیں:

۱ - ذمہ میں یا عین میں نذر کے ذریعہ التزام ہو۔

۲ - ضمان کے ذریعہ قرضوں کو اپنے اوپر لازم کرنا۔

۳ - ضمان درک۔

۴ - ضمان وجہ۔

(۱) المنثور فی القواعد ۲/ ۳۹۷-۳۹۸۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۳۹۳۔

۵- اور اس چیز کا ضمان جس کا حاضر کرنا واجب ہو[1]۔

ھ- ذیل میں چند وہ مثالیں ذکر کی جاتی ہیں جن کو حطاب نے التزامات میں ذکر کیا ہے:

۱- جب کسی نے دوسرے سے کہا: اگر تم میرے ہاتھ اپنا فلاں سامان فروخت کرو گے تو میں تمہارے لئے فلاں فلاں چیز کا التزام کرتا ہوں، تو جس چیز کو اس نے لازم کیا اور لازم کرنے کو کہا وہ بھی مجموعہ ثمن میں داخل ہوگی، اور اس کے لئے بھی وہی شرطیں ہوں گی جو ثمن کے لئے ہوں گی۔

۲- جب کسی نے دوسرے سے کہا: اگر تم مجھے اپنے گھر میں ایک سال کے لئے رہنے دو گے تو یہ اجارہ کے قبیل سے ہوگا، لہذا اس میں اجارہ کی شرطیں لازم ہوں گی، یعنی مدت معلوم ہو اور منفعت بھی معلوم ہو، اور جس شی کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کا اس کا اجرت ہونا بھی صحیح ہو[2]۔ کتب فقہ میں اس طرح کی عبارتیں کثرت سے ہیں۔

ان عبارات کے پیش نظر یہ کہنا ممکن ہے کہ التزامات کے اسباب حقیقی انسان کے اختیاری تصرفات ہیں۔ مگر موجودہ دور کے وہ علماء جو فقہ سے اشتغال رکھتے ہیں وہ تین دوسرے اسباب کا بھی اضافہ کرتے ہیں[3]۔ لیکن درحقیقت وہ "التزام" نہیں ہیں بلکہ الزام یا لزوم ہیں، البتہ ان پر وہی احکام مرتب ہوتے ہیں جو التزام سے ہوتے ہیں، خواہ سبب بننے کی وجہ سے ہو یا براہ راست خود ارتکاب کرنے کی وجہ سے، ان کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

(۱) مضرت رساں افعال (یا ناجائز افعال):

۱۴- وہ مضرت رساں عمل جس کی وجہ سے جسم یا مال کو نقصان پہنچے اس میں سزا واجب ہوتی ہے یا ضمان لازم ہوتا ہے، اور ضرر رسانی کی بہت سی صورتیں ہیں، مثلاً جان، مال کو ضائع کرنا یا جسم کے کسی حصہ اور عضو کو نقصان پہنچانا، کوئی چیز غصب کر کے یا چوری کر کے نقصان پہنچانا، یا وہ چیزیں جن میں تصرف کی اجازت دی گئی ہو ان میں استعمال کے اندر حد سے تجاوز کرنا، جیسے کرایہ دار، عاریت پر کوئی چیز لینے والے، حجام (پچھنا لگانے والا)، ڈاکٹر، راستہ سے مستفید ہونے والے اور اس طرح کے دیگر لوگوں کی زیادتی اور تجاوز کرنا، اسی طرح امانات جیسے ودیعت اور مال مرہون کی حفاظت میں کوتاہی وغیرہ بھی ضرر رساں افعال کے زمرہ میں ہیں۔

مذکورہ بالا تمام چیزوں میں ان کا مرتکب اپنے اوپر اپنے فعل کا ضمان لازم کرتا ہے اور اس پر عوض لازم ہوتا ہے، اگر مثلی چیز ہو تو اس کا عوض مثلی واجب ہوگا اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت لازم ہوگی۔ یہ اجمالی حکم ہے، اس لئے کہ ضائع اور تلف ہونے والی چیزوں میں بعض وہ بھی ہیں جن میں کوئی ضمان لازم نہیں ہوتا، جیسے اگر کسی شخص پر کوئی انسان یا چوپایہ حملہ کردے اور اس کا دفاع بغیر اس انسان یا چوپایہ کے قتل کے ممکن نہ ہو، چنانچہ اس نے قتل بھی کردیا تو اس پر کوئی ضمان نہیں۔ اس کے برخلاف بعض وہ مباح عمل بھی ہیں جن میں ضمان واجب ہوجاتا ہے جیسے کوئی مضطر اگر دوسرے کا مال کھالے تو اس میں سوائے مالکیہ کے تمام ائمہ کے نزدیک ضمان واجب ہے۔

اس سلسلہ میں ضابطہ جیسا کہ امام زرکشی نے بیان کیا یہ ہے کہ تعدی (زیادتی) ہمیشہ قابل ضمان ہوا کرتی ہے الا یہ کہ کوئی دلیل اس کے خلاف پائی جائے اور فعل مباح ساقط ہوا کرتا ہے الا یہ کہ اس کے

---

(۱) قواعد الأحکام فی مصالح الانام ۱۹/۲، ۷۳، أحکام القرآن للجصاص ۴۰/۲، أحکام القرآن لابن العربی ۵۴۴/۲۔

(۲) فتح العلی المالک ۲۷۵/۱، ۲۷۶۔

(۳) دیکھئے استاذ احمد ابراہیم کی تذکرۃ مبتدأۃ فی بیان الالتزامات ۳۶/۱، ۳۷، ڈاکٹر مصطفی الزرقا کی المدخل الی نظریۃ الالتزام العامۃ ۹۶/۲ اور اس کے بعد کے صفحات، اور ڈاکٹر السنہوری کی مصادر الحق ۳۹/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

خلاف کوئی دلیل قائم ہو۔ ضرر کے ممنوع ہونے کے سلسلہ میں بنیاد دراصل نبی کریم علیہ السلام کا یہ قول ہے: "لا ضرر ولا ضرار" [1] (یعنی نہ کسی کو نقصان پہنچے اور نہ ہی نقصان پہنچایا جائے)۔

مذکورہ تمام مباحث میں بہت تفصیلات ہیں جو ان کے ابواب اور اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۲) نفع بخش افعال (یا اثراء بلا سبب):

۱۳- کبھی کبھی انسان دوسروں کے لئے نفع کا کام کرتا ہے جس کے نتیجہ میں وہ اس دوسرے شخص کے حق میں قرض دہندہ بن جاتا ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے نفع کا کوئی کام کیا یا اس کی طرف سے کوئی مطالبہ پورا کیا۔

عصر حاضر کے فقہاء اسی کو "اثراء بلا سبب" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے مراد ان کے نزدیک یہ ہے کہ جس نے دوسرے کی طرف سے کوئی دین اور قرض ادا کیا یا کوئی فائدہ پہنچایا تو اس کی وجہ سے یہ کام کرنے والا تو محتاج ہوگیا اور جس شخص کی طرف سے بلا کسی سبب کے دین ادا کیا گیا یا فائدہ پہنچایا گیا وہ خوشحال ہوگیا، اس کی وجہ سے مثری (یعنی جس کو فائدہ پہنچایا گیا ہو) وہ اس کا ضمان اپنے اوپر لازم کرنے والا ہوتا ہے جس کو دوسرے نے اس کی طرف سے ادا کیا ہے یا انجام دیا ہے، اس مسئلہ میں کوئی ایسا قاعدہ کلیہ نہیں ہے جس کے تحت اس سے متعلق جزئیات مندرج ہوں، بلکہ مختلف ابواب فقہ میں متفرق مسائل ہیں جو اس سے مماثلت رکھتے ہیں، مثلاً مرتہن کا مرہون اور اٹھائے ہوئے سامان یا اٹھائے ہوئے بچے پر اٹھانے والے کا خرچ کرنا، کسی کے غلام، بیوی قریبی رشتہ دار اور جانوروں پر خرچ کرنا، جبکہ وہ شخص خرچ نہ کررہا ہو جس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے، دو شریک میں سے کسی ایک کا مال مشترک کے سلسلے میں دوسرے کی غیر موجودگی یا خرچ سے انکار پر خرچ کرنا، اسی طرح مکان کے اوپری حصے والے کا کسی ضرر کی وجہ سے نچلے حصے میں تعمیر کرانا جبکہ مالک یا حاکم کسی سے اس نے اس کی اجازت نہ لی ہو، یا مشترک دیوار کو بنا دینا یا غیر مستحق کو مال زکاۃ دے دینا وغیرہ۔

اسی طرح کے مسائل میں منتفع پر وہ مال واجب و لازم ہوگا جو اس کی طرف سے ادا کیا گیا، اور جس نے مال خرچ کیا ہے اسے یہ حق حاصل ہے کہ جن کے لئے خرچ کیا ہے بعض حالات میں ان سے رجوع کرلے اور خرچ کیا ہوا مال وصول کرلے [1]، البتہ اس سلسلہ میں بڑے اختلافات اور تفصیلات ہیں، کہ رجوع کا حق کب ہوگا اور کب نہیں، اس لئے کہ ایک فقہی قاعدہ یہ بھی ہے کہ جو شخص دوسرے کا دین اس کی اجازت اور حکم کے بغیر ادا کردے وہ متبرع (تبرع کرنے والا) کہلائے گا، جیسے قرض میں ادا کئے ہوئے مال کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا۔ اور "قواعد ابن رجب" میں چھتر وال قاعدہ اس

---

(۱) دیکھئے: اشباہ ابن نجیم رص ۲۸۹، ۲۹۰، المنثور فی القواعد ۲ر ۹۰، ۳۲۲- ۳۳۲، التبصرۃ لابن فرحون بہامش فتح العلی ۲/۱ ۲۲۲-۳۵۸ شائع کردہ دارالمعارف بیروت، الفروق للقرافی ۱ر ۱۹۵، ۱۹۶، القواعد لابن رجب ۲۰۳-۲۰۷، ۲۸۵-۲۹۱۔

حدیث: "لا ضرر ولا ضرار ....." کی روایت مالک نے یحییٰ مازنی سے مرسلاً کی ہے ابن ماجہ نے عبادہ بن الصامت کے واسطے سے اس کو موصولاً بیان کیا ہے حالانکہ اس کی اسناد میں انقطاع ہے۔ نووی نے اس کو حسن قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی کئی اسانید ہیں جن سے اس کو تقویت ہوتی ہے۔ علائی نے کہا ہے کہ اس حدیث کی کچھ شواہد حدیثیں بھی ہیں جن کا مجموعہ صحت یا حسن کے درجہ تک پہنچتا ہے اور جو قابل استدلال ہے۔ (الموطا ۲/ ۷۴۵ طبع عیسیٰ الحلبی، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۸۴ طبع عیسیٰ الحلبی، فیض القدیر ۶/ ۴۳۱، ۴۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) دیکھئے: الفتاوی الخیر ازیہ ۶/ ۶۵، ۶۶، منح الجلیل ۳ر ۹۸، فتح العلی المالک ۲/ ۲۷۵، ۲۸۸، مختصر الإرادات ۲/ ۲۲۳، ۲۵۰، ۲۵۵، ۳۸۲، القواعد لابن رجب رص ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مرشد الحیران (دفعات/ ۲۰۲، [illegible]) مجمع الضمانات ۵۸، ۵۹۔

شخص کے حق میں بیان کیا گیا ہے جو کسی کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر خرچ کر دے تو اسے رجوع کا حق حاصل ہوگا۔ اس قاعدہ کے ضمن میں اس قسم کے بہت سے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ یہ مسائل فقہ کے مختلف ابواب میں دیکھے جا سکتے ہیں، مثلاً شرکت، رہن، لقطہ، زکاۃ وغیرہ کے ابواب میں موجود ہیں، "مجمع الضمانات" میں بھی اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں، علامہ قرافی کی کتاب "الفروق" میں ہے: ہر وہ شخص جو دوسرے کے لئے کوئی کام کرے یا دوسرے کو کوئی فائدہ پہنچائے مال سے یا دوسروں کی کسی چیز سے اس کے حکم سے یا اس کے حکم کے بغیر تو یہ عمل نافذ ہوگا۔ اب پھر اگر وہ تبرعاً کرے گا تو اسے رجوع کا حق نہ ہوگا، لیکن اگر تبرعاً نہ کرے اور یہ منفعت کے قبیل کی چیز ہو تو خرچ کرنے والے کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر مال ہو تو اسے اس شخص سے لینے کا حق ہوگا جس کی طرف سے اس نے ادا کیا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ کام ایسا ہو جو اس شخص کے لئے ضروری ہو جس کے لئے وہ کیا گیا[1]۔

(۳) شرع:

۱۴ - مسلمان اسلام لانے کی وجہ سے اسلام کے احکام اور شرعی ذمہ داریاں اپنے اوپر لازم کرنے والا مانا جاتا ہے۔ چنانچہ "مسلم الثبوت" میں ہے: "الإسلام: التزام حقیقة ما جاء به النبي ﷺ"[2] (اسلام یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ جو کچھ لے کر تشریف لائے اس کو اپنے اوپر لازم کرلیا جائے)۔

مسلمان کو اسلام کی وجہ سے جن چیزوں کا لازم کرنے والا سمجھا جاتا ہے، ان میں وہ چیزیں بھی ہیں جو شریعت کی طرف سے ایک مسلمان پر خاص تعلقات اور رشتہ داری کی بنیاد پر لازم ہوتی ہیں،

(۱) الفروق ۳/۹،۱۸، تہذیب الفروق ۳/۲۱۹ (الفرق ۱۷۱)، المنثور ۱/۱۵۷۔

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/۱۰۸۔

اور انہیں میں سے اپنے غریب رشتہ داروں پر نفقہ کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، آگے ہے: "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ"[1] (اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ ہے)، ایک تیسری جگہ ہے: "وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا"[2] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اس (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)۔

انہیں میں سے ولایت شرعی بھی ہے، جیسے باپ اور دادا کی ولایت، جس کا بیان اس آیت کریمہ میں ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ"[3] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔ ولایت کی وجہ یہ ہے کہ ولی میں پوری شفقت پائی جاتی ہے، اور جو یتیم بچے ہوتے ہیں اور اسی طرح نابالغ بچوں میں کم عمری کی وجہ سے معاملات اور تصرفات برتنے کا شعور پوری طرح نہیں ہوتا ہے۔

جو چیزیں بندوں پر خود بخود لازم ہوجاتی ہیں ان میں میراث کا قبول کرنا اور وہ چیزیں بھی ہیں جو بغیر قبول کئے کسی مسلمان پر لازم ہوجاتی ہیں۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: یہاں لزوم اس ذات کی طرف سے لازم کرنے کی وجہ سے ہے جس کو ولایت الزام حاصل ہے یعنی

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۳۔

(۲) سورۂ اسراء/۲۳۔

(۳) سورۂ نساء/۶۔

اللہ تبارک وتعالی، لہذا یہ احکام قبول پر موقوف نہیں ہوں گے، جیسا کہ دیگر تمام احکام شارع کی طرف سے ابتداء لازم کردینے کی وجہ سے لازم ہوجاتے ہیں [1]، ان اسباب میں ایک اور سبب کا اضافہ کرنا ممکن ہے اور وہ شروع کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی نفلی عبادت شروع کردے تو شروع کردینے کی وجہ سے وہ اس کے اتمام کو لازم کرلیتا ہے، اور اگر اس کو فاسد کردے تو اس کی قضاء واجب ہے جیسا کہ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ہے [2]۔

مذکورہ بالا تین اسباب فعل ضار، فعل نافع اور شرع یہ وہ اسباب ہیں جن کو عصر حاضر کے ماہرین فقہ وفتاوی مصادر التزام (اسباب التزام) شمار کرتے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ الزام کے قبیل سے سمجھے جاتے ہیں نہ کہ باب التزام سے جیسا کہ علامہ کاسانی کا کلام گذر چکا ہے۔

۱۵ – وہ تصرفات جو انسان کے ارادے (واختیار) سے وجود میں آتے ہیں فقہاء ان کو "التزام" سے تعبیر کرتے ہیں، اور جو تصرفات بغیر اس کے ارادے کے وجود میں آجائیں تو اسے "الزام" یا "لزوم" سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے کہ التزام حقیقی یہ ہے کہ انسان اپنے اوپر کوئی چیز واجب اور لازم کرے۔ اسی وجہ سے علامہ قرافی فرماتے ہیں: کافر جب اسلام لے آئے تو اس پر (زمانہ کفر کے معاملات میں سے) خرید وفروخت کا ثمن، اجارہ کی اجرت اور ان دیون کی ادائیگی لازم ہوجاتی ہے جس کا اس نے معاملہ کیا تھا، اور اس قسم کی دیگر چیزیں بھی واجب ہیں، لیکن قصاص، غصب اور لوٹ مار کی چیزیں لازم نہیں ہوں گی۔ اس لئے کہ کافر حالت کفر میں جس چیز

(۱) منح الجلیل ۲/ ۷۴۴، المہذب ۲/ ۱۶۶، منتہی الارادات ۳/ ۵۴۲، الہدایہ ۳/ ۲۰۸، الاشباہ للسیوطی ص ۴۷۱، البدائع ۷/ ۳۳۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۵۲ طبع اول، الحطاب ۲/ ۹۰ طبع النجاح لیبیا۔

سے راضی رہا اور اس کا دل جس چیز کو مستحق کے لئے دینے پر مطمئن رہا تو اسلام لانے کی وجہ سے وہ چیزیں ساقط نہیں ہوں گی (بلکہ لازم ہوں گی) اور جس چیز کو مستحق کو دینے پر اور ادائیگی پر وہ راضی نہیں تھا، جیسے قتل اور غصب کردہ چیز اور اس طرح کی دیگر چیزیں تو یہ سب ساقط ہوجائیں گی، اس لئے کہ اس نے ان کاموں کو محض اس اعتماد پر کیا کہ وہ انہیں نہیں ادا کرے گا، لہذا یہ ساری چیزیں ساقط ہوجائیں گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ جن چیزوں کو وہ لازم نہیں سمجھتا تھا اب ان کو لازم کردینے سے اسلام سے دوری اور نفرت پیدا ہوگی [1]۔

ہاں اگر ہم ان لازم کرنے والی چیزوں کو یوں مان لیں کہ یہ حقاً التزام کا سبب وباعث ہیں اور اس طرح تمام التزامات کو شرع کی طرف لوٹایا جاسکتا ہے، کیونکہ شریعت نے ہی تمام تصرفات اور معاملات کے حدود وقیود مقرر کئے ہیں کہ کون سی چیز درست ہیں اور کون سی درست نہیں ہیں، اور ان کے احکام بھی بیان کردیئے گئے ہیں، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالی نے جس چیز کو انسان پر واجب کردیا ہے اس کے کچھ براہ راست اسباب بھی رکھے ہیں (کہ جن کو بندہ اپنے ہاتھ اور اختیار سے کرتا ہے)، اسی قبیل سے یہ امر بھی ہے کہ اللہ تعالی نے انسان کے اختیاری تصرفات کو اس کے لئے سبب التزام قرار دیا ہے، علامہ زرکشی اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں: جن چیزوں کو اللہ تعالی نے مکلف بندوں پر واجب قرار دیا ہے، وہ چند ہیں، ایک وہ جس کا سبب جنایت (ظلم وزیادتی) ہو جس کو عقوبت اور سزا کہتے ہیں۔ دوسری وہ ہے جس کا سبب اتلاف ہے جس کو ضمان کہتے ہیں، ایک تیسری چیز وہ ہے جس کا سبب التزام ہے جس کو ثمن یا اجرت یا مہر وغیرہ کہتے ہیں، انہی میں سے دیون، عاریت اور ودیعت وغیرہ ہیں، جن کی ادائیگی التزام کی وجہ سے لازم

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۱۸۴–۱۸۵ طبع دار المعرفہ۔

ہوتی ہے[1]۔ وہ مزید کہتے ہیں: آدمی کے مالی حقوق آدمی کے براہ راست اقدام کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، خواہ یہ براہ راست اقدام، التزام ہو یا اتلاف ہو[2]۔

التزام کا شرعی حکم:

۱۶ - احکام شرعیہ کو اپنے اوپر لازم سمجھنا اور ان کا اپنے اوپر لازم کرنا ہر مسلمان پر ایک امر واجب ہے۔

عقوبات، تلف کی ہوئی چیزوں کے بدل ضمان، نفقات کی ادائیگی اور ولایت کی ذمہ داریاں وغیرہ اسی قبیل کی چیزیں ہیں، جن کو اسلام نے اس پر واجب کیا ہے۔ البتہ انسان کے وہ تصرفات جو اختیاری ہیں ان کے بارے میں یہ اصول ہے کہ وہ مباح ہیں، اس لئے کہ ہر انسان کو ہر اس تصرف مشروع کے سلسلہ میں آزادی حاصل ہے جس کے واسطے سے وہ اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کرتا ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ اس کے اقدام سے کسی کا حق متاثر نہ ہو[3]۔ کبھی اس کے ساتھ کچھ دوسرے عوارض جمع ہو جاتے ہیں تو ایسے تصرفات واجب ہوتے ہیں، جیسے اس آدمی کی مدد کرنا جو بیع یا قرض یا عاریت کے لئے مضطر ومجبور ہو[4]۔ اسی طرح ودیعت کا قبول کرنا اس صورت میں واجب ہے جب کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص حفاظت کرنے والا نہ ہو اور قبول نہ کرنے کی صورت میں آدمی کو اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو[5]، اور کبھی عوارض کی وجہ سے تصرف مندوب ومستحب ہوتا ہے، جب کہ تصرف ان تبرعات کے قبیل سے ہو جن میں لوگوں کے

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۳۹۳۔
(۲) المنثور ۲/۹۰۔
(۳) المنثور ۳/۳۹۳، منتہی الارادات ۲/۲۱۰، الاختیار ۳/۴۸، المغنی ۵/۲۲۲۔
(۴) الفروق ۳/۴۳، منح الجلیل ۴/۱۲، ۳/۶۔
(۵) المہذب ۱/۳۶۵، ۳۶۶، منح الجلیل ۳/۱۰۹ فی باب اللقطہ۔

مصالح اور فوائد کے پیش نظر تعاون مقصود ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کے ساتھ بھلائی اور مہربانی کا سلوک ہوا کرتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى"[1] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "کل معروف صدقة"[2] (ہر نیک کام صدقہ ہے)۔

اور کبھی تصرف عوارض کی وجہ سے حرام ہوتا ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کی وجہ سے کسی معصیت پر مدد کی جائے، اسی وجہ سے باندی کو کسی غیر محرم مرد کی خدمت کے لئے بطور عاریت دینا درست نہیں ہے، اسی طرح کسی مسلمان کے حق میں شراب کی وصیت کرنا اور معصیت کی نذر ماننا جائز نہیں ہے[3]۔

اور کبھی تصرف مکروہ ہوا کرتا ہے جبکہ کسی مکروہ عمل پر اس سے تعاون ہوتا ہو جیسے عطیہ میں اپنی بعض اولاد کو بعض پر ترجیح دینا[4]۔

التزام کے ارکان:

۱۷ - حنفیہ کے نزدیک "التزام" کا رکن محض صیغہ (ایجاب وقبول) ہے اور حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء ملتزم (التزام کرنے والا)، ملتزم لہ (جس کے لئے التزام کیا جائے) اور ملتزم بہ (یعنی محل التزام) کا اضافہ کرتے ہیں۔

(۱) سورۂ مائدہ/۲۔
(۲) الاختیار ۳/۴۸، ۵۵، منح الجلیل ۳/۶، المہذب ۱/۴۴۷، ۴۴۳، المغنی ۵/۳۹۔
حدیث: "کل معروف صدقة" کی روایت بخاری ومسلم نے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۱۰/۴۴۷ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/۶۹۷ طبع مصطفیٰ الحلبی)۔
(۳) جواہر الاکلیل ۲/۵، ۱۳۴، المہذب ۱/۴۵۹۔
(۴) جواہر الاکلیل ۲/۵، ۱۳۴، الشرح الصغیر ۴/۵، ۱۳۴، المغنی ۵/۶۶۶۔

اول: صیغہ:

۱۸- التزام کا صیغہ ایجاب وقبول دونوں سے مل کر بنتا ہے، لیکن یہ ان التزامات میں ہوتا ہے جو ملتزم اور ملتزم لہ دونوں کے ارادے پر موقوف ہوں، جیسے نکاح اور معاوضہ کے معاملات مثلاً خرید وفروخت اور اجارہ (کرایہ) کے معاملات، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق بھی ہے۔ لیکن وہ التزامات جو تبرعات کے قبیل سے ہوں جیسے وقف، وصیت اور ہبہ ان میں قبول سے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے[1]، اور کچھ التزامات ہیں جو صرف ملتزم کے ارادہ سے مکمل ہوجاتے ہیں جیسے نذر، عتق (آزادی) اور قسم اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

صیغہ التزام (یعنی ایجاب) لفظاً ہوا کرتا ہے یا اس کے قائم مقام تحریر یا قابل فہم اشارہ ویا اس طرح کی ایسی چیز سے جو کسی شخص کے حق میں اپنے اوپر کسی چیز کے لازم کرلینے کو بتائے[2]۔

اور کبھی کبھی "التزام" فعل سے بھی ہوا کرتا ہے، جیسے جہاد اور حج، یہ شروع کردینے کی وجہ سے ذمہ میں لازم ہوجایا کرتے ہیں، اسی طرح اگر کوئی نماز کے لئے کھڑا ہوجائے اور نیت کرلے اس کے بعد تکبیر کہہ دے تو اس نے اپنے رب سے بالفعل نماز کا معاملہ کرلیا[3]۔

اسی طرح "التزام" کبھی کبھی عرف وعادت کی بنا پر بھی ہوا کرتا ہے، چنانچہ مشہور فقہی قاعدہ ہے: "العادة محكمة" یعنی عرف وعادت فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے، اسی بنا پر فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے نکاح کیا اور وہ اپنے گھر ہی میں رہ رہی تھی، شوہر بھی نکاح کے بعد اس کے ساتھ اسی گھر میں رہنے لگا تو شوہر پر کوئی کرایہ واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ یہ واضح ہوجائے کہ عورت کرایہ کے ساتھ وہاں رہ رہی ہے (تو شوہر کے ذمہ کرایہ لازم ہوگا)[1]۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ زیادہ تر التزامات اپنے خاص ناموں سے ممتاز ہیں، چنانچہ التزام اگر بالعوض ملک سپرد کرنے کا ہو تو اسے "بیع" کہتے ہیں، اور اگر بغیر عوض ہو تو اسے ہبہ، عطیہ یا صدقہ کہتے ہیں، اسی طرح اگر بالعوض منفعت پر قدرت وقابو دینے کا التزام ہو تو اس کو اجارہ کہتے ہیں اور اگر یہ بلا عوض ہو تو اس کو عاریت یا وقف یا عمری کہتے ہیں، دین کا التزام ہو تو اسے "ضمان" کہا جاتا ہے، اور اگر دین کی ذمہ داری کسی دوسرے کو دے دی جائے تو اس کو حوالہ کہا جاتا ہے، اور اس سے دستبرداری کو "ابراء" کا نام دیا جاتا ہے، اور اگر ثواب کی نیت سے اللہ تعالیٰ کی طاعت کا التزام ہو تو اس کو "نذر" کہا جاتا ہے[2]۔ اسی طرح اور دوسرے الفاظ واصطلاحات ہیں جو التزام سے متعلق ہیں، تاہم التزامات کی ان تمام قسموں کے لئے مخصوص الفاظ وتعبیرات مستعمل ہوتے ہیں، خواہ وہ الفاظ وتعبیرات صریح ہوں یا کنائی جن میں نیت یا قرینہ کی ضرورت پڑتی ہے، ان سب سے متعلق بحثیں ان کے ابواب میں موجود ہیں وہاں دیکھی جاسکتی ہیں۔

البتہ فقہاء نے کچھ مخصوص الفاظ کا ذکر کیا ہے جو التزام کے لئے صریح سمجھے جاتے ہیں اور وہ یہ ہیں: "التزمت" یا "الزمت نفسي" (میں نے اپنے اوپر لازم کرلیا)، انہی میں سے لفظ "عليّ" یا "إليّ" بھی ہے، چنانچہ "الہدایہ"[3] کے باب الکفالہ میں مذکور ہے: اگر کسی نے کہا: "عليّ" یا "إليّ" تو کفالہ درست ہوجائے گا،

(۱) تکملہ ابن عابدین ۲/۳۰۳، البدائع ۶/۱۱۵۰۲، جواہر الاکلیل ۲/۱۷، نہایۃ المحتاج ۴/۴۳، قواعد الاحکام ۲/۷۳، الاشباہ للسیوطی رص ۳۰۳-۳۰۴، المغنی ۵/۶۹۰، ۶۹۱، المنثور ۲/۴۰۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۳۰۹، ۵/۱۶۷، فتح العلی ۱/۲۱۸۔

(۳) اعلام الموقعین ۲/۳۳۲، احکام القرآن لابن العربی ۲/۵۲۶، القواعد لابن رجب رص ۳۲۳۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/۳۲۸۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/۲۱۸ طبع دار المعرفہ۔

(۳) الہدایہ ۳/۸۷، ابن عابدین ۴/۲۵۲۔

اس لئے کہ یہ التزام کے صیغے ہیں، اسی طرح علامہ ابن عابدین شامی نے بھی ذکر کیا ہے، اور "نہایۃ المحتاج"[(۱)] میں ہے: اقرار میں صیغہ کی شرط لفظیاً ناطق کی تحریر یا گونگے کا اشارہ ہے جس سے کسی حق کا التزام سمجھا جائے، مثال کے طور پر یوں کہا جائے: "لزید هذا الثوب" (یہ کپڑے زید کے ہیں)، یا کسی قرض خواہ کے قرضے کا اقرار کیا جائے تو یہ الفاظ استعمال ہوں گے: "علیّ" یا "فی ذمتی" اسی طرح کسی سامان کا اقرار ہو تو اس کے صیغے "معی" و "عندی" ہیں۔

دوم: ملتزم:

۱۹ - "ملتزم" وہ شخص کہلاتا ہے جو کسی بھی چیز کو اپنے ذمہ لازم کرلے، جیسے کسی چیز کے سپرد کرنے یا دین کی ادائیگی یا کسی کام کی انجام دہی کی ذمہ داری اپنے سر لے لے۔ التزامات کی مختلف انواع و اقسام ہیں جیسا کہ مشہور ہیں۔

جو چیزیں معاوضات اور مالی تبادلہ کے قبیل سے ہیں ان میں فی الجملہ اہلیت تصرف کی شرط ہے، اور جو تبرعات کے قبیل سے ہیں ان میں تبرع کی اہلیت شرط ہے[(۲)]۔

اس بارے میں وکیل، ولی اور فضولی کے تصرفات کے اعتبار سے تفصیلات ہیں، جو اپنے اپنے ابواب میں مذکور ہیں، بعض فقہاء جیسے حنابلہ نے بے وقوف اور باتمیز بچے وغیرہ کی وصیت کی اجازت دی ہے[(۳)] اس بارے میں بھی تفصیلات ہیں جو ان کے ابواب میں بیان کی گئی ہیں۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۶۷، ۸/۳۰۹، قلیوبی ۳/۳۹۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/۴۳، ۳۰/۴ ۲۴، ۶/۴۲ البدائع ۶/۱۱۸، ۳۰۷، مرشد الحیران (دفعہ ۱۶۸)۔

(۳) منتہی الارادات ۲/۵۳۹۔

سوم: ملتزم لہ:

۲۰ - جس کے لئے کسی چیز کا التزام کیا جاتا ہے وہ یا تو دائن (قرض دہندہ) ہوگا یا صاحب حق، اگر التزام باہمی عقد سے ہو اور ملتزم لہ عقد میں ایک فریق ہو تو اس میں اہلیت شرط ہے، یعنی عقد کرنے کی اہلیت شرط ہے، جیسا کہ عقود کے بارے میں مشہور ہے، ورنہ اس کے نائب کے واسطہ سے عقد مکمل ہوگا۔

اور اگر التزام انفرادی ارادہ سے متعلق ہو تو ملتزم لہ میں اہلیت تعاقد کی شرط نہیں ہے۔

ملتزم لہ کے حق میں فی الجملہ جو شرائط ہیں ان میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کا مالک ہونا درست ہو یا یہ کہ لوگ اس سے انتفاع کے مالک ہوں، جیسے مساجد اور پل[(۱)]، اسی بنیاد پر فقہاء کہتے ہیں کہ حمل کے حق میں التزام درست ہے اور اس شخص کے حق میں بھی درست ہے جو عنقریب ہی وجود میں آئے، لہذا اس پر صدقہ کرنا اور اس کے لئے ہبہ کرنا درست ہوگا[(۲)]۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس میت کے حق میں بھی وصیت درست ہے جس کی وفات کا علم وصیت کرنے والے کو ہو، اور اس صورت میں جس چیز کی وصیت کی جائے گی اس سے موصی لہ (جو کہ وفات پاچکا ہے) کے دیون ادا کئے جائیں گے، اگر دیون نہ ہوں تو ورثاء پر وہ چیز صرف کی جائے گی، اگر وارث بھی نہ ہو تو وصیت باطل ہوجائے گی[(۳)]۔

اسی طرح مفلس میت کے دین کی کفالت جائز ہے۔ اور یہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ چنانچہ بخاری میں حضرت سلمہ بن

(۱) فتح العلی المالک ۱/۲۱۷۔

(۲) الاختیار ۵/۶۳، فتح العلی ۱/۲۳۸، ۲۴۴، المغنی ۶/۵۶، ۵۸۔

(۳) جواہر الاکلیل ۲/۳۱۷۔

اکوعؓ کے واسطہ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ أتي برجل يصلي عليه فقال: هل عليه دين؟قالوا:نعم ديناران، قال: هل ترك لهما وفاء؟ قالوا: لا، فتأخر، فقيل: لم لاتصلي عليه؟فقال: ما تنفعه صلاتي وذمته مرهونة إلا إن قام أحدكم فضمنه، فقام أبوقتادة فقال: هما علي يا رسول الله، فصلى عليه النبي ﷺ"[1] (نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ایک شخص کا جنازہ لایا گیا تاکہ آپ ﷺ نماز جنازہ ادا فرمائیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا اس پر قرض ہے؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا: ہاں! دو دینار ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا انہوں نے اتنا مال چھوڑا ہے جس سے قرض کی ادائگی ہوسکے، لوگوں نے جواب دیا: نہیں، تو آپ ﷺ پیچھے ہٹ گئے، آپ ﷺ سے پوچھا گیا: کہ اے اللہ کے رسول! آپ ان کی نماز کیوں نہیں پڑھ رہے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میری نماز اس کو کیا فائدہ پہنچائے گی جس کا ذمہ فارغ نہ ہو (اور اس پر دوسرے کا حق ہو)، الا یہ کہ تم میں سے کوئی اس کی ذمہ داری قبول کرلے، چنانچہ حضرت ابوقتادہ کھڑے ہوئے اور کہا: اے اللہ کے رسول! وہ دو دینار میرے ذمہ ہیں، اس کے بعد آپ ﷺ نے نماز پڑھائی)۔ اسی طرح مجہول شخص کے

(۱) جواہر الاکلیل ۲/۱۰۹، نہایۃ المحتاج ۴/۴۱۸، المغنی ۴/۵۹۱۔
حدیث: "سلمة بن الأكوع......" کی روایت بخاری نے اس طرح کی ہے: "كنا جلوسا عند النبي ﷺ إذ أتي بجنازة فقالوا: صل عليها، فقال: هل عليه دين؟ قالوا: لا، قال: فهل ترك شيئا؟ قالوا: لا، فصلى عليه. ثم أتي بجنازة أخرى فقالوا: يا رسول الله ﷺ صل عليها، قال: هل عليه دين؟ قيل: نعم قال: فهل ترك شيئا؟ قالوا: ثلاثة دنانير، فصلى عليها. ثم أتي بالثالث فقالوا: صل عليها. قال: هل ترك شيئا؟ قالوا: لا، قال: فهل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنانير. قال: صلوا على صاحبكم. قال أبوقتادة: صل عليه يا رسول الله وعلي دينه، فصلى عليه" (فتح الباری ۴/۴۶۶ طبع السلفیہ)۔

حق میں کوئی چیز لازم کرلینا جائز ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ امام کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ جہاد میں مال غنیمت کا کچھ حصہ بطور انعام دینے کے لئے مجاہدین کو یہ کہہ کر آمادہ کرے کہ جو مجاہد کافر کو قتل کردے تو اس کا سارا مال اسی مجاہد کو ملے گا، اس وقت اگر کوئی مسلمان کسی دشمن اسلام کو قتل کردے تو اس کے تمام سامان کا وہی مستحق ہوگا، اگرچہ وہ ان لوگوں میں موجود نہ رہا ہو جنہوں نے امام کی بات سنی ہو[1]۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ اگر کوئی شخص میرے مال میں سے کچھ لے لے تو وہ اس کے لئے مباح ہے، پھر اگر کوئی بغیر علم کے بھی اس کا مال لے لے تو وہ لینے والے کا ہوجائے گا[2]، اسی زمرہ میں مسلمانوں کے لئے پانی کی سبیل یا مسافروں کے لئے پناہ گاہ کی تعمیر کا مسئلہ بھی ہے[3]، ان مسائل کی تفصیلات اپنے اپنے ابواب میں موجود ہیں۔

چہارم: محل التزام (ملتزم بہ):

۲۱ - التزام اس فعل کو واجب کرتا ہے جس کو التزام کرنے والا انجام دے گا، جیسے خریدار کو خریدے ہوئے سامان کے سپرد کرنے کا اور فروخت کنندہ کو ثمن سپرد کرنے کا التزام، اسی طرح دین کی ادائگی اور ودیعت کی حفاظت کا التزام، کرایہ دار اور عاریت پر لینے والے کو عین سے انتفاع پر قدرت دینے کا التزام، موہوب لہ کو ہبہ اور مسکین کو صدقہ پر قدرت دینے کا التزام، عقد استصناع (کسی چیز کے بنوانے کا معاملہ کرنے) عقد مساقاۃ (باغ کو بٹائی پر دینا)، عقد مزارعت (زمین کو بٹائی پر دینا) میں رہتے ہوئے کام کرنے اور حق کو ساقط کرنے کا التزام وغیرہ وغیرہ اور اس طرح کے معاملات

(۱) ابن عابدین ۳/۲۳۸، الاختیار ۴/۱۳۲، شرح منتہی الارادات ۲/۱۰۷۔
(۲) تکملۃ ابن عابدین ۲/۲۹۹۔
(۳) الاختیار ۳/۵۴۔

میں انجام دہی کا التزام۔

ان التزامات کا تعلق کسی نہ کسی شی سے ہوتا ہے جو کبھی دین ہوتی ہے اور کبھی سامان اور کبھی منفعت یا عمل یا حق ہوتی ہے، یہی وہ چیز ہے جس کو محل التزام یا اس کا موضوع کہتے ہیں۔

ہر محل کے لئے کچھ خاص شرطیں ہیں جو اس سے متعلق تصرف کے مناسب ہوا کرتی ہیں، اور تصرف کے اعتبار سے شرطیں مختلف ہوا کرتی ہیں، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی تصرف میں ایک چیز کا التزام جائز ہوتا ہے، اور کسی دوسرے تصرف میں اس کا التزام جائز نہیں ہوتا ہے۔

البتہ بعض شرائط جن میں عموم ہوا کرتا ہے۔ ان کی تفصیلات میں اختلافات کی رعایت کے ساتھ عام شرائط کا اجمالی تذکرہ ممکن ہے، چنانچہ ذیل میں بیان کیا جارہا ہے۔

الف-غرر اور جہالت کا نہ ہونا:

۲۲-محل جس سے کہ التزام متعلق ہوتا ہے، اس کے لئے ایک عام شرط یہ ہے کہ اس میں غرر (دھوکہ) نہ پایا جائے، اور کسی چیز سے غرر ودھوکہ بقول ابن رشد اس طرح دور ہوتا ہے کہ اس چیز کا وجود، صفت اور مقدار معلوم ہو، اور اس چیز کی سپردگی ممکن ہو۔

غرر کا نہ پایا جانا فی الجملہ ان التزامات کے لئے متفق علیہ شرط ہے جو خالص عقد معاوضہ مثلاً بیع اور اجارہ کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، خواہ وہ مبیع ہو یا ثمن، منفعت ہو یا عمل اور اجرت [1]۔

تصرف کے وقت محل التزام کے وجود وعدم وجود کے پیش نظر اس میں کچھ استثناء بھی ہے، مثلاً سلم واجارہ واستصناع کہ ان تصرفات میں محل التزام بوقت تصرف موجود نہیں ہوتا، لیکن اس کے باوجود انہیں استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے، اور یہ حاجت وضرورت کی وجہ سے ہے۔

پھل کے پختہ ہونے سے قبل اس کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں اس طرح کے جو اختلافات پائے جاتے ہیں، اس سلسلہ میں ان کی بھی رعایت کی جائے۔

اور غرر کا نہ پایا جانا مالی معاوضات میں تو ایک متفق علیہ شرط ہے، لیکن تبرعات جیسے ہبہ (بلاعوض)، عاریت اور وثیقہ جات جیسے رہن اور کفالہ وغیرہ میں اس کا معاملہ مختلف ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک مجہول، معدوم اور غیر مقدور التسلیم شی کا التزام جائز ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، عدم جواز کے قائلین میں اکثر حنفیہ اور شافعیہ ہیں۔

۲۳-یہاں یہ بہت مشکل ہے کہ تمام تصرفات کا تتبع کیا جائے جن میں غرر کا نہ ہونا شرط ہے، اور ہر تصرف میں اس شرط سے انطباق کی کیا حدیں ہیں اس کو جانا جائے، اس لئے ہم صرف ان مذاہب ومسالک کی بعض عبارتوں کی نقل پر اکتفا کرتے ہیں جن سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے، اور تفصیلات کے لئے اصل مواقع سے رجوع کیا جائے، جو درج ذیل ہیں:

(۱) علامہ قرافی نے اپنی کتاب الفروق میں لکھا ہے کہ ایک قاعدہ ہے: وہ تصرفات جن میں جہالت اور غرر موثر ہوتے ہیں، اور دوسرا قاعدہ ہے: وہ تصرفات جن میں جہالت اور غرر موثر نہیں ہوتے، چوبیسواں فرق ان دونوں قاعدوں کے درمیان ہے۔

صحیح احادیث میں یہ آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے غرر کی خرید وفروخت اور مجہول شی کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے، اس کے بعد علماء کا اس کی توجیہ وتفصیل میں اختلاف ہے، بعض علماء وفقہاء اس کو عام قرار دے کر تصرفات میں اس کی ممانعت کے قائل ہیں، ان میں

(۱) بدایۃ المجتہد ۱۴۸/۲، ۱۷۳، ۲۲۰، ۲۲۶، البدائع ۱۳۷/۵، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۵۹، المہذب ۲۰۳/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۲۱/۳، ۲۲، اعلام الموقعین ۲۸/۲، المغنی ۲۲۲/۵-۲۲۷، الاشباہ لابن نجیم ۹۱، ۹۲، المنثور فی القواعد ۴۰۰/۲، ۴۰۱، ۴۰۳۔

امام شافعیؒ بھی ہیں، وہ ہبہ، صدقہ، ابراء، خلع، صلح وغیرہ میں بھی جہالت کی وجہ سے ان کو ممنوع قرار دیتے ہیں، لیکن بعض فقہاء وہ بھی ہیں جو اس میں تفصیل بیان کرتے ہیں، جیسے امام مالکؒ، وہ فرماتے ہیں کہ کچھ تصرفات تو وہ ہیں جن میں غرر اور جہالت سے اجتناب کیا جاتا ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن میں بھاؤ تاؤ کیا جاتا ہے اور وہ تصرفات جو مال میں بڑھوتری کا سبب ہوں اور ان سے مال بڑھانا مقصود ہو، اور کچھ تصرفات وہ ہیں جن میں غرر اور جہالت سے اجتناب نہیں کیا جاتا ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن میں مقصد حصول مال اور سرمایہ کاری نہیں ہوتا، اسی وجہ سے ان کے نزدیک تصرفات تین طرح کے ہیں، طرفین اور واسطہ (وہ ایک دوسرے کے بالمقابل اور ایک دونوں کے درمیان ہوتا ہے)۔

۲۴- طرفین (ایک دوسرے کے بالمقابل تصرفات) میں ایک تو خالص معاوضہ والا تصرف ہے جس میں غرر اور جہالت سے اجتناب کیا جاتا ہے، إلا یہ کہ اس میں کوئی مجبوری ہو اور عادتاً اس کو گوارا کیا جاتا ہو، دوسرا تصرف وہ ہے جس میں صرف احسان ہو اور سرمایہ کاری اس کا مقصد نہ ہو، جیسے صدقہ وہبہ و ابراء کہ ان تصرفات سے سرمایہ کاری اور مال کا بڑھانا مقصد نہیں ہوتا، بلکہ اگر یہ چیزیں ان کو نہ مل سکے جن پر ان کے ذریعہ احسان کیا گیا تو ان کو کوئی ضرر نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اس میں کچھ خرچ نہیں کیا، برخلاف پہلی قسم کے کہ وہ اگر دھوکہ اور جہالت کی وجہ سے ضائع ہو جائے تو مقابلہ میں خرچ کیا ہوا مال ضائع ہو جائے گا، اس لئے شریعت کی حکمت کا تقاضا ہے کہ اس میں جہالت کو ممنوع قرار دیا جائے لیکن وہ تصرف جو محض احسان ہے، اس میں کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے شریعت کی حکمت کا تقاضا اور احسان پر لوگوں کو آمادہ کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں ہر طرح سے وسعت برتی جائے خواہ معلوم ہو یا مجہول، یہ توسع یقینی طور پر ان تصرفات کی کثرت وقوع کو آسان بنانے والا ہے، جہالت یا غرر کی وجہ سے اس کو ممنوع قرار دینے میں اس تصرف میں کمی آئے گی، چنانچہ اگر کسی نے کسی کو اپنا بھاگا ہوا غلام ہبہ کیا تو اس کے لئے ممکن ہے کہ اس کو پالے تو اس کو ایسی چیز حاصل ہو جائے گی جس سے وہ فائدہ اٹھائے گا، اور اگر اس غلام کو نہ پائے تو اس کو کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے کچھ خرچ ہی نہیں کیا۔

یہ بہترین فقہ ہے، پھر یہ کہ حدیث میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو ان تمام اقسام کو عام ہو اور ہم یہ کہہ سکیں کہ اس سے نصوص شرع کی مخالفت لازم آتی ہے، کیونکہ ان احادیث کا تعلق صرف بیع وغیرہ سے ہے۔

۲۵- مذکورہ دونوں طرح کے تصرفات کے اعتبار سے درمیانی تصرف نکاح ہے، اس کو اس پہلو سے دیکھا جائے کہ اس کا مقصد مال حاصل کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد مودت والفت اور سکون ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں جہالت اور غرر مطلقاً جائز ہو[1]، اور دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو شارع نے اس میں مال کی شرط لگائی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِكُمْ"[2] (یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ سے تلاش کرو)، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں غرر اور جہالت ممنوع ہو تو ان دونوں جہتوں کے پائے جانے کی وجہ سے امام مالکؒ نے درمیان کا راستہ اختیار کیا، چنانچہ ان کے نزدیک نکاح میں غرر قلیل جائز ہے اور غرر کثیر جائز نہیں، جیسے غیر متعین غلام ہو یا گھریلو (جہیز کا) سامان ہو اور اگر بھاگا ہوا غلام یا بھاگا ہوا اونٹ طے کیا جائے تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ پہلی صورت میں عرف کے مطابق اوسط واجب ہوگا اور دوسرے کے لئے کوئی ضابطہ

---

(۱) یہاں غرر وجہالت کا جواز مہر کے حق میں مراد ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔

(۲) سورۂ نساء ۲۴۔

نہیں، اس لئے ممنوع ہوگا، اسی بنیاد پر امام مالکؒ نے خلع کو پہلی دو قسموں میں سے اول میں شامل کیا ہے جس میں غرر مطلقاً جائز ہے، اس لئے کہ نکاح وطلاق ان عقود میں سے نہیں ہیں جن کا مقصد معاوضہ ہو، بلکہ طلاق کا معاملہ تو بغیر کسی عوض اور بغیر کسی مال کے ہونا چاہئے، جس طرح ہبہ بغیر کسی عوض کے ہوا کرتا ہے، دونوں میں بھی فرق ہے اور اس مسئلہ میں فقیہانہ بات وہی ہے جو امام مالکؒ نے کہی ہے[1]۔

اسی طرح الفروق میں یہ ہے کہ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ اس پر متفق ہیں کہ نکاح سے قبل طلاق اور ملک سے قبل عتاق کی تعلیق جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی اجنبیہ عورت سے کہے اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تمہیں طلاق ہے اور اگر غلام سے کہے کہ اگر میں نے تم کو خرید اتو تم آزاد ہو، تو جب وہ نکاح کرے گا تو طلاق اس پر لازم ہوگی اسی طرح جب اس غلام کو خرید لے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا، لیکن اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، البتہ امام شافعیؒ ملک سے قبل نذر کے تصرف کے جواز میں ہماری (یعنی مالکیہ کی) موافقت کرتے ہیں، لہٰذا اگر کوئی کہے کہ اگر میں ایک دینار کا مالک ہوا تو وہ صدقہ ہے تو مالک ہونے کے بعد وہ صدقہ ہو جائے گا۔

وہ تمام چیزیں جن کا صدقہ کرنا ممکن ہو اور وہ کسی مسلمان کے ذمہ میں ہوں تو وہ معاملات کے قبیل سے ہیں، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

اول: غیر مملوک شی کی نذر پر قیاس اس اعتبار سے کہ دونوں جگہ شی معدوم کا التزام ہے۔

دوم: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[2] (عقود

(۱) الفروق للقرافی ۱/ ۱۵۰، ۱۵۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۔

کو پورا کیا کرو)، اور طلاق اور عتاق بھی دو ایسے عقد ہیں جن کا آدمی التزام کرتا ہے، لہٰذا ان کو پورا کرنا لازم ہوگا۔

سوم: رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**المسلمون علی شروطهم**"[1] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں) یہ دونوں معاملات (طلاق وعتاق) شرطوں میں سے ہیں، لہٰذا ان کی رعایت کرنا ضروری ہے[2]۔

۲۶-(۲) علامہ زرکشی کی کتاب المنثور میں ہے: عقود لازمہ کی شرط یہ شرط ہے کہ معقود علیہ معلوم ہو اور فوری طور پر مقدور التسلیم ہو اور عقود غیر لازمہ میں یہ شرط نہیں ہے، جیسے بھاگے ہوئے غلام کو لوٹانے پر اجرت اور عوض کا معاملہ نافذ ہو جاتا ہے۔

علامہ زرکشی آگے فرماتے ہیں: کہ جب کسی عقد میں فریقین یا کسی ایک کی طرف سے عوض کا التزام ہو تو عوض اس وقت معتبر ہوگا جبکہ عوض معلوم ہو، جیسے خرید کردہ سامان کا ثمن اور کرایہ والے سامان کا عوض، البتہ مہر اور خلع کے عوض میں ایسا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں جہالت معاملہ کو باطل نہیں کرتی ہے، کیونکہ اس کا ایک معلوم

(۱) حدیث: "**المسلمون علی شروطهم**" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸۴ شائع کردہ السلفیہ) نے کثیر بن عبد اللہ کے طریق سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابوداؤد (۴/ ۱۹، ۲۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (المستدرک ۲/ ۴۹) نے کثیر بن زید کے طریق سے نقل کیا ہے۔ اور ذہبی نے کہا کہ یہ حدیث ایسی ہے جس کو حاکم نے صحیح قرار نہیں دیا ہے اور اس میں ایک راوی کثیر ہیں جن کو نسائی نے ضعیف قرار دیا ہے اور دوسروں نے اس کی تائید ہے اس حدیث کو صحیح قرار دینے کے متعلق ترمذی سے مناقشہ کیا گیا کہ اس کی اسناد میں کثیر بن عبد اللہ ہیں جو بہت زیادہ ضعیف ہیں، شوکانی نے اس کے مختلف طرق ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ بات پوشیدہ نہیں کہ مذکورہ احادیث اور طرق ان میں سے بعض بعض کے لئے شاہد کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے اس کے متن جس پر سب متفق ہیں اس کا کم سے کم درجہ حسن کا ہے (نیل الاوطار ۵/ ۲۷۸، ۲۷۹ طبع دار الجیل)۔

(۲) الفروق ۳/ ۱۶۹۔

ومتعین بدل موجود ہے اور وہ مہر مثل ہے، اور کبھی کبھی عوض مجہول کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے معاملہ مضاربت اور مساقات میں عوض [1]۔

(۳) اعلام الموقعین میں ابن قیم نے معدوم شی کی خرید فروخت کے باطل ہونے کی علت غرر بتایا اور ثابت کیا ہے اور اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اسی طرح تمام عوض والے معاملات کا حکم ہے، برخلاف وصیت کے کہ یہ تبرع محض ہے، اسی لئے وصیت خواہ موجود شی کی ہو یا معدوم شی کی، مقدور التسلیم کی ہو یا غیر مقدور التسلیم کی اس میں غرر کا اعتبار وا ثر نہیں ہوگا۔ پھر اس کو عام کرتے ہوئے ہبہ کی مثال دی ہے۔ اس میں کسی طرح کی کوئی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ سے صحیح سند سے ثابت ہے کہ آپ نے مجہول مشترک چیز کا ہبہ کیا، اور یہ آپ نے اس وقت کیا جب کہ صاحب کبہ (بال کے گچھے والے آدمی) نے اس کو مال غنیمت سے لے لیا اور آپ سے درخواست کی کہ یہ گچھا مجھے ہبہ کر دیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: "اما ماكان لي ولبني عبد المطلب فهو لك" [2] (جو حصہ میرا اور بنی عبد المطلب کا ہے وہ تمہارے لئے ہے)۔

۲۷- (۴) قواعد ابن رجب [3] میں "اضافة الإنشاءات والاخبارات إلى المبهمات" کی بحث میں ہے کہ انشاءات میں عقود و معاملات بھی ہیں، اور اس کی چند قسمیں ہیں:

ان میں سے ایک عقود محضہ کی تملیکات ہے، مثلاً خرید و فروخت اور صلح (جو کہ عوض اور بدلہ کے ساتھ ہو) اسی طرح وثیقہ کے عقود جیسے رہن اور کفالہ، اسی طرح وہ تبرعات بھی ہیں جو عقد سے یا عقد کے بعد قبضہ سے لازم ہو جاتے ہیں، جیسے ہبہ اور صدقہ، پس ان تمام عقود میں اگر ایک قسم کی مختلف حیثیت کی چیزیں ہوں اور ابہام کے ساتھ معاملہ ہو تو یہ عقود درست نہیں ہوں گے، جیسے غلاموں میں کوئی ایک غلام، بکری کے ریوڑ میں سے ایک بکری ان دو مردوں میں سے کسی ایک کی کفالت اور ان دو دینوں میں سے کسی ایک دین کی ضمانت (خلاصہ یہ کہ ان تمام ابہام کی وجہ سے عقود درست نہیں ہوں گے) البتہ کفالہ کے درست ہونے کا احتمال اس وجہ سے ہے کہ یہ تبرع ہے۔ گویا اس کی حیثیت عاریت اور اباحت کی ہے اس کے برخلاف ایک قسم و حیثیت کے کئی سامان ملے جلے ہوں اور معاملہ مبہم ہو تو عقود درست ہو جاتے ہیں۔ جیسے غلہ کے ڈھیر میں سے ایک قفیز اور اگر یکساں حیثیت کے کئی سامان ہوں لیکن الگ الگ ہوں اور معاملہ مبہم ہو تو ان میں دونوں احتمالات ہیں، تلخیص میں دونوں احتمالات بیان کئے گئے ہیں، اور قاضی کے کلام سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس طرح کے عقود بھی درست ہوتے ہیں۔

دوسری قسم ان عقود کی ہے جو اگر چہ معاوضات میں سے ہیں لیکن ان کی حیثیت صرف معاوضہ کی نہیں جیسے مہر، خلع کا عوض، قتل عمد میں صلح یہ معاملات اگر مختلف حیثیت کے سامانوں سے متعلق ہوں اور مبہم ہوں تو اس میں دو نقطہ نظر ہیں، اصح یہ ہے کہ یہ عقود بھی درست ہوتے ہیں۔

تیسری قسم وہ عقد تبرع ہے جو موت پر معلق ہو، اس میں مبہم معاملہ بلا کسی اختلاف کے درست ہے، اس لئے کہ اس میں توسع رکھا گیا ہے، اس کی مثال تبرعات کے معاملات ہیں جیسے کوئی کسی سے یہ کہے کہ ان دو کپڑوں میں ایک بطور عاریت دے رہا ہوں یا یہ کہے کہ ان

---

(۱) المنثور في القواعد للزرکشی ۳/ ۴۰۰-۴۰۳، ۳/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

(۲) إعلام الموقعین ۲/ ۲۸۔

حدیث: "أما ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لك....." کی روایت احمد و ابوداؤد اور نسائی و بیہقی نے کی ہے اور امام احمد شاکر جو مسند احمد بن حنبل کے محقق ہیں انہوں نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد شاکر ۱۱/ ۲۱۰ رقم ۱/ ۶۷۲۹، عون المعبود ۳/ ۱۵ طبع الہند، سنن النسائی ۵/ ۲۶۲-۲۶۳)۔

(۳) القواعد لابن رجب ۲/ ۳۔

دو روٹیوں میں سے ایک تمہارے لئے مباح ہے تو یہ دونوں درست ہیں، اسی طرح شرکت کے معاملات اور خالص امانت کے معاملات دو سو روپئے، سو سو الگ الگ دو تھیلیوں میں ہوں اور آدمی کہے، ان میں سے کسی ایک سو کے ساتھ مضاربت کرو اور دوسرے ایک سو کو اپنے پاس بطور ودیعت رکھو تو اس طرح کے معاملات درست ہیں۔ رہا معاملہ فسوخ (عقد کو ختم کر دینے کا) تو اس میں بطور تغلیب اور سرایت جو بھی وضع کیا جائے گا وہ مبہم میں درست ہوگا۔ جیسے طلاق اور عتاق یہ دونوں فسوخ میں ہیں، اگر مبہم شی پر یہ واقع ہوں تب بھی ان کا وجود ہو جائے گا۔

ب- محل کا حکم تصرف کے لائق ہونا:

۲۸- محل جس سے التزام کا تعلق ہو، اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ حکم تصرف کے قابل ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تصرف خلاف شرع نہ ہو، یہ شرط عمومی طور پر متفق علیہ ہے، لیکن تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے، علامہ سیوطی کہتے ہیں کہ ہر وہ تصرف جو تحصیل مقصد سے قاصر ہو وہ باطل ہے، اسی وجہ سے آزاد شخص کی خرید و فروخت اور حرام کام پر اجارہ درست نہیں ہے[1]۔

ابن رشد نے اجارہ کی بحث میں لکھا ہے[2] کہ جس چیز کے اجارہ کے بطلان پر علماء کا اتفاق ہے، وہ ہر وہ منفعت ہے جو حرام شی سے حاصل ہو، اسی طرح ہر وہ منفعت جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہو اس کا اجارہ بھی باطل ہے، مثلاً نوحہ کرنے والی گانے والی عورت کی اجرت، اسی طرح ہر وہ چیز جو شریعت کی طرف سے انسان پر فرض عین ہے جیسے نماز روزہ وغیرہ۔

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۱۹۷، ۳۱۰۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۰، المغنی ۶/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

اور "المہذب" میں ہے کہ ایسی چیز کی وصیت کرنا جس میں قربت و ثواب نہ ہو، جیسے گرجا گھر کے لئے وصیت کرنا یا حربیوں کے لئے ہتھیار کی وصیت کرنا باطل ہے[1]۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ التزام جو غیر مشروع ہو درست نہیں ہے، جیسے بیع یا ہبہ یا وصیت وغیرہ میں شراب یا خنزیر کے سپرد کرنے کا التزام، اسی طرح ربا کے باہمی معاملہ کا التزام یا جس سے شرعاً نکاح حرام ہو اس سے نکاح کا التزام وغیرہ، ان تمام مسائل کی تفصیلات اپنے اپنے ابواب میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

آثار التزام:

التزام پر جو چیز مرتب ہو وہ اس کے آثار کہلاتے ہیں اور التزام کا مقصود اصلی بھی یہی ہے، آثار چونکہ تصرفات کے تابع ہوتے ہیں، اس لئے تصرفات کے بدلنے اور ملتزم بہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے آثار بھی الگ الگ ہوتے ہیں، اور یہ آثار درج ذیل ہیں۔

(۱) ثبوت ملک:

۲۹- کسی عین یا منفعت یا انتفاع کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور ملتزم لہ کے لئے اس کا منتقل ہونا ثابت ہوتا ہے ان تصرفات میں جو اس کا تقاضا کرتی ہیں جب کہ ان کے ارکان اور شرائط پورے طور پائی جائیں، مثلاً بیع، اجارہ، صلح اور تقسیم اور جن لوگوں کے نزدیک جس تصرف پر قبضہ شرط ہے اس کا بھی لحاظ رکھا جائے گا[2]، اور یہ مسئلہ

(۱) المہذب ۱/ ۴۵۸۔
(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۲۰۱، ۵/ ۲۴۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۳۴۶-۳۵۳، تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۳۰۵، الذخیرہ رص ۱۵۱، منح الجلیل ۲/ ۵۵۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۲، ۲۱۷، الاشباہ للسیوطی رص ۳۴۴-۳۵۱، المنثور فی القواعد ۲/ ۴۰۶-۴۰۸، القواعد لابن رجب رص ۶۹۔

متفق علیہ ہے۔

(۲) حق حبس:

۳۰- التزام کے آثار میں حبس کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے فروخت کنندہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس وقت تک مبیع کو روکے رکھے جب تک کہ ثمن کو وصول نہ کرلے جس کا خریدار نے التزام کیا ہے الا یہ کہ ثمن ادھار ہو[۱]۔

کرایہ پر لگانے والے کو حق حاصل ہے کہ وہ منافع کو اس وقت تک روک لے جب تک کہ طے شدہ فوری اجرت وصول نہ کرلے، کاریگر کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ کام کی انجام دہی کے بعد سامان کو روک لے، (تا آنکہ وہ اپنی اجرت وصول کرلے) اگر اس کے کام کا اثر اصل سامان میں ظاہر ہو، جیسے دھوبی، رنگریز، بڑھئی اور لوہار[۲]۔

مرتہن کو بھی شی مرہون کے روکنے کا حق اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ راہن دین ادا نہ کردے، علامہ ابن رشد فرماتے ہیں کہ مرتہن کو شی مرہون روکنے کا حق حاصل ہے، تا آنکہ راہن اس چیز کو ادا کردے جو اس کے ذمہ لازم ہے، جمہور کی رائے یہ ہے کہ رہن کا تعلق کل حق سے بھی ہوا کرتا ہے اور بعض سے بھی، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی چیز کو خاص عدد کے بارے میں رہن رکھا، اور اس نے اس میں سے کچھ کو ادا کردیا تو بھی اس کے بعد شی مرہون مکمل طور پر مرتہن کے قبضہ میں رہے گی، یہاں تک کہ بقیہ حق ادا ہوجائے، ایک جماعت کی رائے ہے کہ شی مرہون کا اتنا ہی حصہ مرتہن کے پاس رہے گا جس قدر مرتہن کا حق باقی رہ گیا ہے، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وہ شی مرہون ایک حق کے بدلے میں محبوس ہے، لہذا وہ حق کے ہر جز

(۱) البدائع ۲۴۹/۵، ۲۵۰، المنثور ۱/۱ ۱۰۔

(۲) البدائع ۲۰۳/۴، ۲۰۴، الہدایہ ۲۳۳/۳، الحطاب ۴۳۱/۵۔

کے بدلے میں محبوس رہے گی، اس کی اصل (جس پر اسے قیاس کیا گیا ہے وہ) یہ ہے کہ ورثہ کے لئے ترکہ اس وقت تک محبوس رہے گا جب تک کہ وہ لوگ میت کے دین کو ادا نہ کردیں، فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا سامان مجموعی طور پر کل حق کے مقابلہ میں محبوس ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا بعض بعض کے حصے میں محبوس ہو، اس کی اصل مسئلہ کفالہ ہے[۱]۔

اسی زمرہ میں دین کی وجہ سے مدیون کے حبس کا مسئلہ آتا ہے، جبکہ مدیون دین ادا کرنے کی صلاحیت اور قدرت رکھتا ہو، اور اس کے باوجود دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہو اور دائن قاضی سے مدیون کے حبس اور قید کرنے کا مطالبہ اور درخواست کرے، اسی طرح دائن کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ مدیون کو سفر سے روک دے، اس لئے کہ اسے مدیون کے حبس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے[۲]۔

(۳) تسلیم اور واپسی:

۳۱- آثار التزام میں تسلیم بھی ہے اس چیز میں جس کو سپرد کرنے کی ذمہ داری آدمی نے اپنے ذمہ لی ہو۔

پس بائع مشتری کو مبیع سپرد کرنے کی ذمہ داری لینے والا ہے اور کرایہ کا معاملہ کرنے والا شخص سامان اور اس سے متعلق چیزوں کے کرایہ دار کو اس طرح حوالہ کرنے کی ذمہ داری لینے والا ہے کہ اس سے انتفاع ممکن ہو اور خریدار اور کرایہ دار عوض سپرد کرنے کی ذمہ داری لینے والے ہیں، اور اجیر خاص اپنے آپ کو سپرد کرنے کی ذمہ داری لینے والا ہے اور کفیل اس چیز کو سپرد کرنے کا ذمہ دار ہے جس کی ذمہ داری لی ہے، اسی طرح شوہر مہر سپرد کرنے کا ذمہ دار

(۱) بدایۃ المجتہد ۲۷۵/۲، الہدایہ ۳۰/۴۔

(۲) البدائع ۱۷۳/۷، القواعد لابن رجب رص ۸۷، التبصرہ ۳۱۹/۲ طبع دار المعرفہ۔

ہے اور بیوی بضع سپرد کرنے کی ذمہ دار ہے۔ واہب ہبہ کردہ شی سپرد کرنے کا ذمہ دار ہے ان فقہاء کی رائے کے مطابق جنہوں نے ہبہ کو واجب قرار دیا ہے اور سلم اور مضاربت میں رب المال پر رأس المال کو سپرد کرنے کی ذمہ داری ہے۔

اسی طرح ہر وہ شخص جس نے کسی شی کی حوالگی کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اس پر یہ واجب ہے کہ حوالہ کرے۔

تسلیم ہی کی طرح امانتوں اور ضمانت لئے ہوئے سامانوں کا لوٹانا بھی لازم ہے، خواہ یہ واپس کرنا ابتداءً واجب ہو یا طلب کے بعد، بہر صورت ان چیزوں کا لوٹانا لازم ہے، جیسے امانت رکھا ہوا سامان، عاریۃً لیا ہوا سامان، کرایہ پر لیا ہوا سامان، اسی طرح قرض، غصب کردہ مال، چوری کیا ہوا مال اور لقطہ (گرا پڑا مال) جب اس کا مالک آ جائے، اسی قبیل سے وہ مال بھی آتا ہے جو وکیل، شریک اور مضارب کے پاس ہو جبکہ مال کا مالک معاملہ کو فسخ اور ختم کردے وغیرہ۔

اس کا لحاظ رہے کہ سپردگی ہر چیز میں اس کے مطابق ہوگی، کبھی تو قبضہ دلا کر ہوگی، کبھی تخلیہ کرکے اور شی پر قدرت دے کر ہوگی [1]۔

(۴) حق تصرف کا ثبوت:

وہ شخص جس کے لئے کسی چیز کا التزام کیا گیا ہو جب وہ اس کا مالک ہو جائے تو اس کو اس چیز میں تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے، لیکن تصرف کی نوعیت التزام کئے ہوئے سامان میں ملکیت کی نوعیت کے مختلف ہونے کی وجہ سے الگ الگ ہوا کرتی ہے جس کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

۳۲-الف- اگر ملتزم بہ عین یا دین کی تملیک ہو تو مالک کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، یعنی بیع، ہبہ، وصیت، آزاد کرنا، کھانا وغیرہ، اس لئے کہ یہ اس کی ملک ہوگئی ہے، لہذا اس کو اس میں تصرف کا حق حاصل ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں بالاتفاق ہے جبکہ قبضہ کے بعد وہ تصرف ہو، اور اگر قبضہ سے پہلے تصرف ہو تو اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کس چیز میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے، اور کس میں جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے تصرف درست نہیں ہے، امام احمد بن حنبل سے ایک روایت ہے کہ عقود معاوضہ میں مملوک اشیاء میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے، سوائے جائداد غیر منقولہ کے کہ اس کی بیع قبضہ سے پہلے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، البتہ امام محمدؒ نے اختلاف کیا ہے ان کے نزدیک یہ جائز نہیں، قبضہ سے پہلے تصرف کی ممانعت کی دلیل نبی کریم ﷺ کا وہ ارشاد گرامی ہے جو آپ ﷺ نے حکیم بن حزام سے فرمایا تھا: "لاتبع مالم تقبضہ" [1] (جس چیز پر تم قبضہ نہ کرو اس کو نہ بیچو)۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اس میں ہلاک ہونے کی صورت میں معاملہ کے ختم ہونے کا خطرہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے سوائے کھانے پینے کی اشیاء کے کہ اس میں تصرف قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے:

---

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۳، ۲۳۵/۵، ۲۴۴، ۱۲/۷، ۱۲، ۸۴، ابن عابدین ۴/ ۴۳، التکملہ ۴/ ۲۰۴، منح الجلیل ۲/ ۵۵۰، الخرشی ۱۰۵/۷، بدایۃ المجتہد ۱۴۵/۲، مغنی المحتاج ۲/ ۷۱، المنثور ۳/ ۹۲، الاشباہ للسیوطی ۳۵۱، ۳۵۲، القواعد لابن رجب ص ۵۳، ۶۹، المغنی ۴/ ۲۱۸، ۵۹۲۔

(۱) حدیث "لا تبع مالم تقبضہ ....." کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے کی ہے۔ نسائی نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "لا تبع ما لیس عندک" ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، منذری نے ترمذی کی تحسین کی تائید کی ہے (سنن ابوداؤد ۳/ ۷۶۸ - ۷۶۹ طبع عزت عبید دعاس، تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۳۰ - ۴۳۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن النسائی ۷/ ۲۸۹ طبع المطبعۃ المصریہ)۔

"**من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه**"[1] (جو شخص کھانے کا سامان خریدے اسے وہ فروخت نہ کرے تا آنکہ وہ اسے وصول کرلے)۔

دیون:

جہاں تک دیون میں **تصرف** کی بات ہے تو حنفیہ کے نزدیک سوائے بیع صرف اور سلم کے قبضہ سے پہلے ان میں **تصرف** جائز ہے۔ صرف میں اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس کے دونوں عوض میں سے ہر ایک من وجہ مبیع ہوتا ہے، اور من وجہ ثمن، ثمن کے اعتبار سے قبضہ سے قبل اس میں **تصرف** جائز ہے، اور مبیع کے اعتبار سے **تصرف** جائز نہیں، لہذا بنائے احتیاط حرمت کے پہلو کو غالب رکھا جائے گا۔

رہی سلم کی بات تو اس میں **تصرف** اس لئے جائز نہیں کہ نص صراحت کے ساتھ موجود ہے، کہ اس میں مسلم فیہ مبیع ہے، اور مبیع اگر منقول ہو تو اس میں استبدال قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، اسی طرح مقترض کا **تصرف** قرض میں قبضہ سے قبل فقہائے حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، البتہ امام طحاویؒ نے لکھا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور مالکیہ کے نزدیک دیون میں سوائے بیع صرف اور سلم کے قبضہ سے قبل **تصرف** جائز ہے، امام مالک نے مسلم فیہ کی بیع کو قبضہ سے قبل دو موقعوں میں ممنوع قرار دیا ہے۔

ان میں ایک یہ ہے کہ مسلم فیہ طعام (غلہ) ہو۔ اور یہ ان کے اس مذہب کی بنا پر ہے کہ جس چیز کی بیع کے درست ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، وہ کھانے پینے کی چیز ہے، جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے۔

دوسرا موقع یہ ہے کہ مسلم فیہ غلہ نہ ہو لیکن مسلم (خریدار) نے ایسا عوض لے لیا ہو جس میں سلم کے طور پر راس المال کا لگانا جائز نہیں مثلاً مسلم فیہ کوئی سامان ہو اور ثمن اس کے مخالف کوئی دوسرا سامان ہو، اور جب سلم کا وقت مقرر آجائے تو مسلم مسلم الیہ سے ثمن کی جنس کا کچھ سامان لے لے، یہ اس لئے ناجائز ہے کہ یہ یا تو قرض اور اضافہ ہے اگر لیا ہوا سامان راس المال سے زیادہ ہو، یا ضمان اور قرض ہے اگر اس کے مثل یا اس سے کم ہو[1]۔

اور فقہاء شافعیہ کے نزدیک اگر دیون پر ملکیت متعین و ثابت ہو جیسے تلف کئے ہوئے سامان کا تاوان اور قرضہ کا بدل تو یہ بیع اس شخص کے ہاتھ قبل القبض درست ہے جس پر دین ہے، اس لئے کہ اس کی ملک اس پر ثابت ہے، اور یہی صورت جواز قول اظہر کے مطابق اس کے علاوہ شخص کے ساتھ بیع کرنے میں ہے، اور اگر دین (پر ملکیت) ثابت شدہ نہ ہو، تو اگر مسلم فیہ ہو تو قبل القبض بیع جائز نہیں ہے، اور اگر بیع کا ثمن ہو تو اس کے بارے میں دو قول ہیں۔

اور حنابلہ کے نزدیک ہر وہ عوض جس کا کوئی آدمی ایسے عقد کے ذریعہ مالک ہو جس پر قبضہ سے پہلے اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے عقد فسخ ہو جاتا ہو تو قبضہ سے پہلے اس میں **تصرف** جائز نہیں ہے، جیسے اجرت اور صلح کا بدل اگر دونوں کیلی، وزنی یا عددی ہوں اور اور ایسا عقد ہو جو اس کے ہلاک ہونے سے فسخ نہیں ہوتا ہو تو اس میں قبضہ سے قبل **تصرف** جائز ہے، جیسے خلع کا عوض، جنایت کا تاوان اور تلف شدہ چیز کی قیمت۔

اور جن چیزوں میں ملک بلا عوض ثابت ہوتی ہو جیسے وصیت، ہبہ اور صدقہ اس میں قبضہ سے قبل **تصرف** جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "**من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه**..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۴ شائع کردہ مکتبہ الکلیات الازہریہ۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۶۴–۱۶۵، البدائع ۵/ ۲۳۴، الہدایہ ۳/ ۵۶، ۲۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۴–۱۴۶، ۲۰۵، مغنی المحتاج

۳۳-ب- ملتزم بہ اگر منفعت کی تملیک ہو تو اس میں مالک منفعت کو ان حدود کے دائرہ میں تصرف کا حق حاصل ہوگا جن میں ان کو اجازت حاصل ہے، اور دوسروں کو منفعت کا مالک بنانا بھی جائز ہوگا، جیسا کہ اجارہ میں اور منفعت کی وصیت اور عاریت میں ہوا کرتا ہے، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اجارہ میں یہ درست ہے، البتہ اجارہ کے علاوہ عقود میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ وہ منافع جن میں بدل کی بنیاد پر ملکیت ہوا کرتی ہے ان میں بدل کے ساتھ تملیک جائز ہے، جیسے اجارہ، اور وہ منافع جو بغیر عوض کے حاصل ہوں ان کی تملیک عوض کے ساتھ جائز نہیں ہے، چنانچہ عاریۃً کسی سامان کو لینے والا اس سامان کو عاریت میں دے سکتا ہے[1] لیکن اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے۔

۳۴-ج- ملتزم بہ اگر صرف حق انتفاع ہو تو ملتزم لہ کو صرف انتفاع کا حق ہوگا، جیسا کہ عاریت میں شافعیہ کے یہاں ہے، اور ایک قول میں حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، اسی طرح ضیافت میں کھانے کی اباحت کا معاملہ ہے[2]۔

۳۵-د- ملتزم بہ اگر تصرف کی اجازت ہو تو مطلق تصرف کا حق ماذون لہ (اجازت والے) کو ہوگا جبکہ اذن مطلق ہو، ورنہ اجازت کے مطابق ہی تصرف کا حق ہوگا، جیسا کہ وکالت اور مضاربت میں ہوا کرتا ہے[3]۔ اس سلسلے میں مزید تفصیل ہے جو اپنے مواقع میں دیکھی جائے۔

= ۲/ ۶۸، ۶۹، المہذب ۱/ ۳۶۹، ۳۷۰، المغنی ۴/ ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، منتہی الارادات ۲/ ۲۷۶، القواعد لابن رجب از ۷۸ تا ۸۳۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۴۷، ۳۵۳، فتح الجلیل ۳/ ۸۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۹، المغنی ۵/ ۲۲۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۳، ۷/ ۹۶، الہدایہ ۳/ ۱۳۶، الدسوقی ۳/ ۳۰۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۰، المغنی ۵/ ۸۳، ۹۴۔

(۵) حق تصرف کی ممانعت:

۳۶- بعض التزامات ایسے بھی ہیں جن کی وجہ سے تصرف ممنوع ہوتا ہے، اس کی ایک مثال رہن ہے، کہ راہن کو شئ مرہون فروخت کرنے، یا اس میں کسی اور طرح کے تصرف کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ مرتہن نے مال مرہون میں اپنے حق کے بدلے اس سامان کو لیا ہے، اور یہ حق دین کی وصولیابی کو یقینی کرنا اور رہن رکھے سامان پر قبضہ کرنا ہے، چنانچہ اس میں مرتہن کی حیثیت مفلس و محجور شخص کے قرض خواہوں کی طرح ہوتی ہے[1]۔

(۶) جان و مال کی حفاظت:

۳۷- اصل یہ ہے کہ ہر مسلمان اپنے اسلام کی وجہ سے دوسرے مسلمانوں کی جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کا ذمہ دار ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے یوم نحر کے موقع سے اپنے خطبہ میں فرمایا تھا: **"إن دماءکم و أموالکم حرام کحرمة یومکم هذا، في شهرکم هذا، في بلدکم هذا"**[2] (تمہاری جان و مال تمہارے اس شہر میں تمہارے اس مہینہ کے اس دن کے حرام ہونے کی طرح حرام ہے)۔

جہاں تک غیر مسلموں کی جان و مال کی حفاظت کا مسئلہ ہے تو اس

(۱) القواعد لابن رجب رص ۷۸، المنثور ۳/ ۲۳۸۔

(۲) حدیث: "إن دماءکم وأموالکم حرام کحرمة یومکم هذا......" کی روایت بخاری اور مسلم نے ایک طویل حدیث کے ذیل میں ان الفاظ سے کی ہے: "فإن دماءکم وأموالکم" محمد (بن سیرین) نے کہا کہ میں گمان کرتا ہوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "وأعراضکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا، في بلدکم هذا، في شهرکم هذا" (فتح الباری ۱۰/ ۷، ۸ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۳۰۵ طبع عیسی الحلبی)۔

سلسلہ میں اگر ان سے مسلمانوں کا امن وامان کا معاہدہ ہو تو مسلمانوں پر ان کی جان ومال کی حفاظت لازم ہے، خواہ امان مؤقت ہو (یعنی کچھ وقت کے لئے یا دائمی ومستقل)، اس لئے کہ امان کا تقاضا یہی ہے کہ ان کو قتل کرنا، ان کو غلام بنانا اور ان کا مال چھین لینا حرام ہے، جب تک وہ عقد امان اور ذمہ کے پابند ہیں [1]۔

مال کی حفاظت کے زمرہ میں مال ودیعت کی حفاظت کا التزام بھی ہے، اس طرح کہ اس مال کو کسی محفوظ جگہ رکھ دے، کبھی اس کا التزام مال کی حفاظت کی غرض سے واجب ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا شخص اس کے علاوہ موجود نہ ہو جو مال ودیعت کی حفاظت کا اہل ہو اور وہ قبول نہ کرے تو مال کے ہلاک ہونے اور ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کا قبول کرنا لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ مال کی حفاظت وحرمت اسی طرح ضروری ہے جیسا کہ جان کی حفاظت وحرمت ہے، چنانچہ عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "**حرمة مال المؤمن كحرمة دمه**" [2] (مومن کے مال کی حرمت اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے)۔ یعنی جس طرح کسی کی جان ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کی حفاظت لازم وواجب ہے، اسی طرح مال کے ضیاع کے اندیشہ میں مال کی حفاظت واجب ہے [1]۔

لقطہ اور لقیط کا اٹھانا اسی قبیل سے ہے (لقطہ: گرا پڑا مال، اور لقیط: لاوارث بچہ جو کہیں پڑا یا پھینکا ہوا ملے)، اس لئے کہ جب اس کے ضیاع کا اندیشہ ہو تو بغرض حفاظت اس کو اٹھا لینا واجب ہے، کیونکہ دوسرے کے مال کی حفاظت بھی ضروری ہے، علامہ ابن رشد فرماتے ہیں کہ یہ ضروری ہے کہ لقیط کو اٹھا لیا جائے اور اس کو نہ چھوڑا جائے، اس لئے کہ اگر چھوڑ دیا جائے تو وہ ضائع ہو جائے گا، اس میں علماء کے درمیان کوئی بھی اختلاف نہیں ہے، البتہ علماء کا اختلاف مال لقطہ کے سلسلہ میں ہے، اور یہ اختلاف بھی اس صورت میں ہے جب کہ مال قابل اطمینان لوگوں کے درمیان پڑا ہو اور حاکم عادل وانصاف ور ہو، لیکن اگر ایسے لوگوں کے درمیان ہو جن پر اطمینان نہ ہو تو مال لقطہ کا اٹھانا واجب ہے، اس صورت میں صرف یہی ایک قول ہے [2]۔

اس زمرہ میں صغیر، یتیم، اور خفیف العقل کے مال کی حفاظت کی غرض سے ولایت شرعیہ کا التزام بھی ہے [3]۔

ان تمام مسائل کی تفصیلات اپنی اپنی جگہوں اور ابواب میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(۷) ضمان:

۳۸- التزام کا ایک اثر ضمان بھی ہے، جو غیر کے مال کو تلف کرنے یا غصب یا چوری کر کے نقصان پہنچانے یا اجارہ پر لی گئی یا عاریت پر

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۸۸ ۳، المغنی ۵/ ۲۳۸، ۷/ ۶۲، ۶۳ ۴ ۔

(۲) حدیث: "حرمة مال المؤمن....." کی روایت احمد نے مسند (۱/ ۴۴۶) میں الہجری کے واسطے کی ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے: "**سباب المسلم أخاه فسوق، وقتاله كفر، وحرمة ماله كحرمة دمه**" احمد شاکر نے کہا ہے کہ الہجری کے ضعف کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے (المسند تحقیق احمد شاکر ۶/ ۱۳۲) اور ابونعیم نے الحلیہ میں حسن بن صالح عن ابراہیم الہجری عن ابی الاحوص عن ابن مسعود کے واسطے سے روایت کی ہے پھر کہا ہے حسن اور ہجری کی حدیث کے واسطے سے یہ حدیث غریب ہے، دارقطنی اور بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ ابوشہاب اس میں منفرد ہیں، البانی نے حدیث کی مختلف سندوں کو ذکر کرنے کے بعد یہ کہا ہے کہ یہ حدیث مجموع طرق کی وجہ سے حسن ہے (مجمع الزوائد ۴/ ۱۷۲، فیض القدیر ۳/ ۸۱ ۳، غایۃ المرام فی تخریج احادیث الحلال والحرام ص ۱۰۳)۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۷، المہذب ۱/ ۳۶۵، ۳۶۶ ۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۱۱۹ ۔

(۳) الاشباہ للسیوطی ص ۱۷۲، المہذب ۱/ ۳۰۷ ۔

لی گئی چیز میں اجازت سے زائد استعمال کر کے نقصان پہنچانے یا ودیعت کی حفاظت میں کوتاہی کرنے یا سرے سے حفاظت نہ کرنے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ مستاجَر (اجارہ و کرایہ پر لی گئی چیز) کا حکم امانت سے ضمان کی طرف چند چیزوں کی وجہ سے بدل جاتا ہے، ان میں سے ایک ترک حفاظت بھی ہے، اس لئے کہ کرایہ پر لینے والا جب کرایہ پر لی گئی چیز پر قبضہ کر لیتا ہے تو وہ اس کی حفاظت کا التزام کرتا ہے جس حفاظت کا التزام کیا گیا ہو اس کا ترک کر دینا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے، جیسے مودَع (جس کے پاس مال امانت رکھا جائے) اگر وہ حفاظت چھوڑ دے اور مال ودیعت ضائع ہو جائے تو اس پر ضمان لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح کرایہ پر لینے والا جب ایسے سامان میں اس طرح کی زیادتی اور تعدی کرے کہ وہ شی کو ضائع یا خراب کر دے تو اس پر ضمان لازم ہو جاتا ہے اس لئے کہ اسے استعمال کی جو اجازت دی گئی ہے، وہ اجازت سلامتی و حفاظت کی شرط کے ساتھ مقید ہے[1]۔

علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ اسباب ضمان چار ہیں:

اول- عقد، اس کی مثالوں میں سے مبیع، قبضہ سے قبل ثمن معین، مسلم فیہ (بیع سلم میں فروخت کا مال) اور ماجور (کرایہ کے سامان) کا ضمان ہے۔

دوم: قبضہ- خواہ امانت کی قبیل کی چیز پر قبضہ ہو، مثلاً ودیعت شرکت، وکالت اور مضاربت (کے معاملات میں قبضہ کردہ سامان و مال) جب ان چیزوں میں تعدی ہو تو ضمان لازم ہو جاتا ہے، یا امانت سے متعلق نہ ہو جیسے غصب، بھاؤ تاؤ، عاریت، اور شراء فاسد (کی بنا پر قبضہ میں لیا ہوا سامان) ان میں بھی ضمان لازم ہو جاتا ہے۔

سوم: جان یا مال کو ضائع کرنا، (یہ بھی سبب ضمان ہے)۔

چہارم: حیلولہ[1] (درمیان میں حائل ہونے کو حیلولہ کہتے ہیں)۔

اور ابن رشد نے کہا ہے کہ ضمان کا موجب یا تو غصب کردہ مال کو اپنے قبضہ میں لینا ہے یا اس کو ضائع کر دینا ہے یعنی اس کو ضائع کر دینے والے سبب کا ارتکاب کرنا ہے یا اس پر قبضہ کر لینا ہے[2]۔

قواعد ابن رجب میں ہے کہ اسباب ضمان تین ہیں۔ معاملہ، قبضہ، ضائع کرنا[3]، ہر ایک میں اختلاف، تفصیلات اور تفریعات ہیں، جو اپنے اپنے مقامات میں مذکور ہیں وہاں دیکھی جا سکتی ہیں۔

التزام کو پورا کرنے نیز اس کے متعلقات کا حکم:

۳۹- التزام میں اصل یہ ہے کہ اس کو پورا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[4] (اے ایمان والو اپنے عہدوں کو پورا کرو)۔ عقود سے مراد اس آیت میں جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں وہ معاملات ہیں جن کو انسان اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے۔ یعنی بیع و شراء، اجارہ و کرایہ، نکاح و طلاق، مزارعت، مصالحت، تملیک، تخییر، عتق اور تدبیر وغیرہ، اسی طرح وہ عہد و پیمان جن کو مسلمان حربیوں، ذمیوں اور خوارج کے ساتھ کرتے ہیں، اس کے علاوہ وہ امور جن کو آدمی اللہ کے لئے اپنے ذمہ لازم کر لیتا ہے، جو طاعات میں سے ہیں، جیسے حج، روزہ، اعتکاف، نذر، قسم، اور اس طرح کی دیگر عبادات و طاعات کہ ان کو ادا کرنا لازم ہے۔

---

(۱) البدائع للکاسانی ۴/ ۲۱۰، ۲۱۱، ۲/۲۱۶، ۲۱۸۔

---

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۳۹۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۶۔

(۳) القواعد لابن رجب رص ۲۰۴۔

(۴) سورۂ مائدہ ر۱۔

نبی کریم ﷺ کا قول: "المسلمون على شروطهم"[1] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں) ان تمام چیزوں کی ادائیگی کے وجوب کے سلسلے میں عام ہے جن کو انسان اپنے اوپر لازم کرلیتا ہے جب تک کہ اس کی تخصیص کی کوئی وجہ ثابت نہ ہو جائے[2]۔

لیکن یہ حکم تمام التزامات کے لئے عام نہیں، کیونکہ لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے التزامات مختلف ہوا کرتے ہیں، جن کے احکام بھی مختلف ہیں، ان کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

(۱) وہ التزامات جن کو پورا کرنا واجب ہے:

۴۰ - الف - وہ التزامات جو طرفین کے درمیان لازم ہونے والے ہیں عقود سے پیدا ہوتے ہیں جیسے بیع، اجارہ، صلح اور عقود ذمہ، یہ جب صحیح اور لازم ہو جائیں تو ان کو پورا کرنا واجب ہے، جب تک کہ فسخ کے اسباب نہ پائے جائیں، اور اسباب فسخ میں اصل مبیع کا ہلاک ہونا یا کسی کا حق اس میں ثابت ہو جانا یا عیب کی وجہ سے رد کر دیا جانا وغیرہ ہے، اور یہ حکم ان سامانوں واشیاء میں بھی ہوگا جن کی سپردگی واجب ہوا کرتی ہے، اور ان دیون میں بھی ہے جو ذمہ میں لازم ہوا کرتے ہیں جیسے قرض کا بدل، مبیع کا ثمن اور اجارہ میں اجرت، اسی طرح وہ التزامات جو غیر کے مال کو تصرف میں لانے کے نتیجے میں ہوا کرتے ہیں، ان کا پورا کرنا بھی لازم ہے، ان اختلافات اور تفصیلات کے ساتھ جو اس مسئلہ میں ہیں۔

ب - وہ التزامات جو غصب، چوری، اتلاف یا کوتاہی جیسی زیادتیوں کے نتیجے میں پائے جائیں۔

ج - وہ امانتیں جو ملتزم کے پاس ہوں خواہ کسی عقد کی وجہ سے ہوں، جیسے ودیعت یا بغیر عقد کے ہوں جیسے لقطہ یا کسی شخص کے کپڑے ہواؤں میں اڑ کر کسی دوسرے کے گھر میں آ گئے ہوں۔

د - طاعات کی نذر یعنی وہ چیزیں جن کو انسان اللہ تعالی سے تقرب حاصل کرنے کے لئے اپنے اوپر لازم کرلیا کرتا ہے خواہ بدنی وجسمانی طاعات ہوں یا مالی ہوں۔

ھ - وہ التزامات جو شریعت کی طرف سے بندوں پر واجب ہوا کرتے ہیں، جیسے نفقات واجبہ، مذکورہ تمام التزامات کو پورا کرنا بغیر کسی اختلاف کے واجب ہے۔

اگر یہ التزامات بغیر کسی شرط وتعلیق کے ہوں تو فوراً پورا کرنا واجب ہوگا، اور اگر شرط وتعلیق کے ساتھ ہوں تو جائز شرط کے پائے جانے کے بعد ان کا پورا کرنا واجب ہوگا، اور اگر کسی وقت کی قید کے ساتھ ہو تو وقت آنے پر ان کا پورا کرنا واجب ہوگا، خواہ اس کو پورا کرنا طلب کے بغیر واجب نہ ہو یا بغیر طلب کے واجب ہو۔

ان التزامات کا پورا کرنا یا تو ادائیگی اور سپردگی کے ذریعہ ہوگا یا عمل کو انجام دینے یا مطالبہ سے بری کر دینے یا باہم طے کر لینے اور چکا لینے سے ہوگا، اس کے وجوب کے دلائل میں ایک آیت تو وہ ہے جو گذر چکی ہے، اسی طرح یہ آیتیں بھی ہیں: "وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ"[1] (اور پورا کرو اللہ کے عہد کو جب تم عہد کر چکے ہو)، "وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ"[2] (اور اپنی نذریں پوری کریں)، "فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ"[3] (تو وہ امانت جو اس کے سپرد کی گئی ہے

---

(۱) حدیث: "المسلمون على شروطهم....." کی تخریج فقرہ (۲۵) کے حاشیہ میں گذر چکی۔

(۲) القرطبی ۶ / ۳۲، ۳۳، احکام القرآن للجصاص ۳ / ۳۶۱، ۳۶۲، احکام القرآن لابن العربی ۲ / ۵۲۷، المنثور فی القواعد ۳ / ۹۳، بدایۃ المجتہد ۱ / ۴۲۳، البدائع ۵ / ۸۲، ۹۰، القواعد لابن رجب ۵۳، ۵۴، ۳۶، ۲۲۲، ابن عابدین ۳ / ۳۳۶۔

(۱) سورۂ نحل / ۹۱۔

(۲) سورۂ حج / ۲۹۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۲۸۳۔

چاہئے کہ وہ اسے ادا کردے)۔

مذکورہ التزامات کو بغیر کسی عذر کے پورا نہ کرنا دنیوی واخروی دونوں طرح کی سزا کا سبب ہے، کیونکہ سزا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لَيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته"[1] (دین ادا کرنے کی قدرت رکھنے والے شخص کا ٹال مٹول اس کی بے آبروئی اور سزا کو حلال کردیتا ہے)۔ ایسے شخص کی سزا قید ہے اور بے آبروئی یہ ہے کہ اس کی شان میں سخت باتیں کہی جائیں، دوسری حدیث ہے: "مطل الغني ظلم"[2] (مالدار شخص کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔

اسی لئے التزامات کے پورا نہ کرنے والے اور اس سے اعراض کرنے والے کو مار پیٹ یا قید یا اختیارات کو سلب کرکے اور مال میں تصرف سے روک کر مجبور کیا جائے گا کہ وہ پورا مال ادا کرے، پھر اس کا مال فروخت کردیا جائے گا اور اس سے التزامات کی ادائیگی کی جائے گی، إلا یہ کہ ملتزم (التزام کرنے والا) تنگ دست ہو تو اس کو مہلت دینا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[3] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے خوش حالی تک مہلت ہے)۔

(۱) حدیث: "لَيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته......" کی روایت ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۴/۴۵ طبع استنبول)، نسائی (۷/۳۱۶ طبع المطبعة المصریة) اور ابن ماجہ (۲/۸۱۱ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے (فتح الباری ۵/۶۲ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "مطل الغني ظلم......" کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۵/۶۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/۱۱۹۷ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۸۰۔

دیکھئے: الہدایہ ۳/۱۰۴، ۲۸۵، ۲۸۶، البدائع ۵/ ۹۰، ۱۷۱، ۶/ ۱۰، ۷/ ۱۴۸، ۱۹۴، ۱۷۳، ۲۱۷، ابن عابدین ۱/ ۵۸۸، ۴/ ۱۳۵، التکملہ =

۴۱- مذکورہ جو باتیں گذری ہیں وہ دراصل ایک اجمالی بحث تھی، اس لئے کہ اس میں فقہاء نے بڑی تفصیلات اور تفریعات بیان کی ہیں، مثلاً اگر ملتزم نذر شروع کی ادائیگی سے رک جائے تو اسے اس کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نذر کسی متعین شخص کے لئے ہو تو مطلق نذر کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر غیر متعین شخص کے لئے ہو تو اس کو پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا (اس میں قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہوگی)، مشہور قول کے مطابق اس کی قضاء نہیں ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ قضا کی جائے گی، اس میں شافعیہ کے یہاں بھی اختلاف ہے، اسی قبیل کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ دین میں حجر کو درست نہیں کہتے ہیں، اس لئے کہ حجر میں مدیون کی آدمیت کو باطل کرنا ہے، بلکہ وہ حاکم کے لئے بھی اس کے مال میں تصرف کو جائز نہیں کہتے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ حاکم اسے اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور کرے گا تاکہ اس سے دین کی ادائیگی ہو[1]، اسی طرح اور دوسری جزئیات ہیں۔

ان سب کی تفصیلات اپنی اپنی جگہوں میں بیان کی جائیں گی جہاں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۲- وہ التزامات جن کو پورا کرنا واجب نہیں البتہ مستحب ہے:

۴۲- الف- وہ التزامات جو تبرع کے عقود سے تعلق رکھتے ہیں، جیسے

= ابن عابدین ۴/ ۵۱۰، الفروق للقرافی فرق ۶/ ۲۳۴، التبصرة لابن فرحون ۲/ ۳۱۸-۳۳۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۰۸، ۲۰۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۲۲، ۲/ ۲۸۵، القواعد لابن رجب رص ۳۱، ۳۴، ۵۳، ۵۴، ۸۷، ۱۱۴، ۲۲۵، المغنی ۴/ ۲۱۹، ۷/ ۲۴-۵۰۳، ۵۹۱، ۹/ ۱، المنثور فی القواعد ۱/ ۱۰۱، ۳/ ۱۰۹، ۱۱۰، ۲۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۰۰، ۱۰۱، قلیوبی ۲/ ۲۸۶، فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۴، ۲۵۱، ۲۵۲ طبع دار المعرفہ۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۸۵، فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۱، ۲۵۲ شائع کردہ دار المعرفہ، المنثور فی القواعد ۳/ ۱۰۹۔

قرض، ہبہ، عاریت، اور وصیت وغیرہ (تبرع سے مراد یہ ہے کہ ان کو کرنے والا مجبور نہیں ہوتا)۔

ب- وہ التزامات جو وعدہ سے متعلق ہوں ان کو پورا کرنا مستحب ہے واجب نہیں، اس لئے کہ وعدہ ان نیک کاموں میں سے ہے جن کو شارع نے مستحب قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى**"[1] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة**"[2] (جو کسی مسلمان سے دنیا کی کسی پریشانی کو دور کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پریشانیوں میں سے کسی پریشانی کو دور کرے گا)۔ نیز حضور ﷺ نے فرمایا: "**تهادوا تحابوا**"[3] (آپس میں ایک دوسرے کو ہدیہ دیا کرو تو آپس میں محبت پیدا ہوگی)۔

مذکورہ آیات واحادیث میں جو ہدایات اور التزامات کی چیزیں بیان ہوئی ہیں ان کو پورا کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، چنانچہ فقہاء نے وصیت کے بارے میں بالاتفاق یہ صراحت کی ہے کہ موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ ہو فوراً رجوع کرنا جائز ہے۔

قبضے کے بعد عاریت کے سامان کو واپس مانگ کر اور قرض کے بدل کو طلب کر کے رجوع کرنا جائز ہے، یہ رائے مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کی ہے، بلکہ جمہور فقہاء نے یہاں تک فرمایا ہے کہ قرض دینے والا اگر قرض کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت متعین و طے کرے تو اس مدت کو پورا کرنا لازم نہیں (پہلے بھی مانگ سکتا ہے)، اس لئے کہ اگر اس میں مدت مقررہ لازم ہو جائے تو پھر یہ تبرع ہی نہیں رہے گا (کیونکہ تبرع میں لزوم نہیں ہوتا)۔

مالکیہ عاریت اور قرض کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ان میں جب مدت مقرر کی جائے تو وقت مقررہ ختم ہونے تک مہلت دینا لازم ہے، اور اگر معاملہ مطلق ہو اور کوئی متعین نہ ہو تو اتنی مدت تک مہلت دینا لازم ہے، جس میں کہ اس طرح کی چیزوں سے انتفاع کیا جا سکتا ہے، حضرات مالکیہ نے اپنی اس رائے میں نبی کریم ﷺ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے: "**انه ذكر رجلا سأل بعض بني إسرائيل أن يسلفه ألف دينار فدفعها إليه إلى أجل مسمى**"[1] (آپ ﷺ نے ایک شخص کا ذکر فرمایا جس نے بنی اسرائیل کے ایک شخص سے ایک ہزار دینار بطور قرض مانگا تو اس نے اسے ایک متعین مدت تک کیلئے قرض دے دیا)۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عطاء کی رائے یہ ہے کہ قرض میں اگر مدت متعین کی جائے تو یہ جائز ہے۔

ہبہ کے متعلق جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس میں قبضہ سے پہلے رجوع جائز ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہبہ پر جب قبضہ مکمل ہو جائے تو رجوع کا حق نہ ہوگا سوائے اس صورت کے جب کہ والد نے اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کیا ہو، حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ہبہ اگر اجنبی شخص کو کیا گیا ہو تو اس میں رجوع جائز ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۲) حدیث: "من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة....." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) حدیث: "تهادوا تحابوا....." کی روایت مالک نے عطاء بن ابی مسلم عبد اللہ الخراسانی سے مرسلاً کی ہے اور اس کی سند منقطع ہے ابن المبارک نے کہا کہ امام مالک کی حدیث جید ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ مختلف طرق سے متصل ہے اور سب کے سب حسن ہیں (الموطا للامام مالک ۲/ ۹۰۸ طبع مصطفی الحلبی، جامع الاصول فی احادیث الرسول ۶/ ۶۱۸، ۶۱۹)۔

(۱) حدیث: "انه ﷺ ذكر رجلا سأل بعض بني إسرائيل....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۵۲، ۵۳، ۵۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ہبہ کا رجوع درست ہی نہیں ہے نہ قبضہ سے قبل اور نہ ہی قبضہ کے بعد، سوائے اس صورت کے جب کہ والد نے اپنی اولاد کو کوئی چیز ہبہ کیا ہو[1]۔

مسئلہ کی تفصیلات اپنے اپنے مقامات میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۴۳- جس طرح تبرعات سے متعلق التزامات کو پورا کرنا مستحب ہے اسی طرح وعدہ کا بھی پورا کرنا بالاتفاق مستحب ہے۔

علامہ قرافی فرماتے ہیں کہ: بندہ کا رب کے ساتھ ادب یہ ہے کہ جب اپنے رب سے کسی چیز کا وعدہ کرلے تو وعدہ خلافی نہ کرے خاص طور پر جب کہ اس نے خود اپنے ذمہ اس کو واجب کرلیا ہو اور اس کو پورا کرنے کا عہد کرلیا ہو۔ پس بندے کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب یہ ہے کہ وہ وعدہ کو اچھی طرح نبھائے اور پورا کرے، اور ان التزامات کو جو ان سے متعلق ہیں قبول کرے۔

لیکن عہد وعدہ کا پورا کرنا فی الجملہ واجب نہیں، چنانچہ بدائع الصنائع میں ہے: وعدہ میں (یعنی اس کی خلاف ورزی میں) کوئی چیز نہیں ہے اور اس کو پورا کرنا لازم نہیں، اور منتہی الارادات میں ہے: نص کی رو سے وعدہ کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، اور نہایۃ المحتاج میں ہے: اگر کسی نے کہا کہ میں مال ادا کروں گا یا فلاں شخص کو حاضر کروں گا تو یہ وعدہ ہے اس وعدہ کو پورا کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ایسے الفاظ ہیں جو التزام کا پتہ نہیں دیتے[2]۔

ہاں اگر ایسی ضرورت درپیش ہو جو وعدہ کو پورا کرنے کا تقاضا کرتی ہو تو پھر وعدہ کا پورا کرنا واجب ہوجاتا ہے چنانچہ علامہ ابن عابدین نے جامع الفصولین سے نقل کیا ہے کہ اگر بلا شرط بیع کا ذکر ہو پھر وعدہ کے طور پر کسی شرط کا ذکر ہو تو بیع جائز ہے اور وعدہ کا پورا کرنا بھی لازم ہے اس لئے کہ وعدے بھی لازم ہوا کرتے ہیں، لہذا لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر ایسے مواقع پر بھی وعدہ کا پورا کرنا لازم ہوگا۔

مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ وعدہ اس صورت میں لازم ہوتا ہے جبکہ اس کی وجہ سے کوئی شخص کسی معاملہ میں پڑگیا ہو، چنانچہ اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، سحنون کہتے ہیں کہ جن صورتوں میں وعدہ کا پورا کرنا لازم ہوتا ہے ان میں یہ ہے کہ کسی نے (کسی آدمی سے) کہا کہ تم اپنے مکان کو منہدم کردو اور میں تمہیں اتنا قرض دوں گا جس سے تم مکان بناسکتے ہو، یا کہا کہ تم حج کے لئے جاؤ، یا فلاں سامان خریدلو، یا شادی کرلو اور میں تمہیں قرض دوں گا، تو ان صورتوں میں وعدہ کا پورا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ وعدہ کے ذریعہ تم نے اس کو ان کاموں پر ابھارا ہے اور اگر محض وعدہ ہو تو اس کا پورا کرنا لازم نہیں، بلکہ وعدہ محض کا پورا کرنا مکارم اخلاق میں شمار کیا جائے گا۔

اور قلیوبی کہتے ہیں کہ فقہاء کا یہ قول: "الوعد لا یجب الوفاء به" (یعنی وعدہ کا پورا کرنا واجب نہیں) ایک مشکل مسئلہ ہے، کیونکہ بظاہر اس میں آیات قرآنی اور سنت نبوی ﷺ کی مخالفت نظر آتی ہے، دوسری بات یہ بھی ہے کہ وعدہ خلافی تو کذب ہے اور یہ منافقین کی خصلتوں میں ہے[1]۔

(۳) وہ التزامات جن کا پورا کرنا جائز ہے واجب نہیں:

۴۴- الف- وہ التزامات جو طرفین کے درمیان جائز عقود کے نتیجہ

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۳، ۱۱۹/۶، ۲۱۸، ۷/ ۷۸، ۹۶، الهدایہ ۳/ ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۱، ۳/ ۲۳۵، منح الجلیل ۴/ ۵۰، ۵۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۲، ۲۱۸، المهذب ۱/ ۴۱۰، ۴۵۳، ۴۵۷، ۴۶۸، منتہی الارادات ۲/ ۲۲۷، ۵۲۰، ۵۲۵، ۵۳۵، المغنی ۵/ ۳۹، ۵۳۳، ۲۲۹/۵، القواعد لابن رجب رص ۱۱۰، ۱۱۱۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۹۵، البدائع ۷/ ۸۴، ۸۵، منتہی الارادات ۳/ ۵۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۰، ۱۲۱، فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، القلیوبی ۳/ ۲۶۰، ۳۳۰۔

میں وجود میں آتے ہیں جیسے وکالت، شرکت اور مضاربت ان میں فریقین میں سے ہر ایک کو فسخ کا حق ہوگا اور ان کو پورا کرنا لازم بھی نہیں ہوگا، فسخ کی صورت میں بعض فقہاء نے معاملہ مضاربت میں راس المال کی وصولیابی کی شرط لگائی ہے، لہذا اس کی بھی رعایت کی جائے گی، اسی طرح اگر وکالت سے غیر کا حق متعلق ہو تو اس کو پورا کرنا لازم ہوگا(۱)۔

ب- نذر مباح: قرطبی فرماتے ہیں کہ نذر مباح لازم نہیں ہوتی ہے، اس پر امت کا اجماع ہے اور ابن قدامہ کہتے ہیں کہ نذر مباح میں کپڑے کا پہننا، چوپائے کی سواری، بیوی کو مباح طریقہ پر طلاق دینا وغیرہ ہے، اس میں نذر ماننے والے کو اختیار ہے چاہے تو اس فعل کو کرلے اور نذر سے عہدہ برآ ہوجائے، یا اس کو ترک کردے لیکن ترک کی صورت میں قسم کا کفارہ لازم ہوگا، اس اختیاری پہلو سے یہ معلوم ہوا کہ نذر مباح میں کفارہ لازم نہیں ہوتا ہے(۲)۔

وہ التزامات جن کا پورا کرنا حرام ہے:

۴۵- جو چیز التزام کی وجہ سے لازم نہیں ہوتی ہے اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات حرام ہوتا ہے، جیسے معصیت کا اپنے ذمہ لازم کرلینا، اس کی صورت درج ذیل ہے:

الف- نذر معصیت بالاتفاق حرام ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کی قسم میں شراب پیوں گا یا فلاں کو قتل کروں گا تو یہ التزام فی نفسہ حرام ہے، اور اس کا پورا کرنا بھی حرام ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من نذر أن يعصي الله فلا يعصه"(۳) (جو کوئی اللہ تعالی کی معصیت و نافرمانی کی نذر مانے تو اللہ تعالی کی نافرمانی نہ کرے)۔

اب رہی یہ بات کہ نذر معصیت میں کفارہ ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، تفصیلات نذر اور کفارہ کی بحث میں ملیں گی۔

ب- اسی طرح حرام کام کی قسم کھانا ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی واجب کے ترک یا کسی فعل حرام کے کرنے کی قسم کھائے تو اس قسم کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور اس کو لازم ہے کہ قسم کو توڑ دے اور کفارہ دے(۱)۔ دیکھئے: "کفارۃ" اور "ایمان"۔

ج- وہ التزام جو ایسے فعل پر معلق ہو جو ملتزم لہ پر حرام ہو۔ جیسے کوئی یہ کہے کہ اگر تم نے فلاں کو قتل کردیا یا تم نے شراب پی لی تو تمہیں یہ دیا جائے گا اور یہ دیا جائے گا تو یہ حرام ہے اور اس کو پورا کرنا بھی حرام ہے(۲)۔

د- وہ التزام جس میں اللہ کا حق یا غیر کا حق ساقط ہو رہا ہو (وہ درست نہیں ہے) یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی اللہ کے حق کے سلسلہ میں کسی چیز پر صلح کرلے مثلاً چوری حد (شرعی سزا) کے متعلق صلح کرلے تو یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح غیر کے حق کے بارے میں کسی چیز پر صلح کرلے تو یہ بھی جائز نہیں ہے، مثلاً اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے طلاق دے دی اور عورت نے شوہر کے خلاف بچہ کا دعوی کیا جو بچہ کہ باپ کے قبضہ میں ہو کہ یہ بچہ اس شخص کا میرے بطن سے ہے اور شوہر انکار کرے، اس کے بعد پھر عورت نے نسب کے بارے میں کسی چیز پر صلح کرلی تو یہ صلح باطل ہے، اس لئے کہ نسب بچہ کا حق ہے(۳)۔

---

(۱) الأشباہ لابن نجیم ۱/ ۲۹۶، الہدایہ ۳/ ۱۵۳، منح الجلیل ۳/ ۳۴۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۷۷، المہذب ۱/ ۳۵۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۰۵۔

(۲) القرطبی ۶/ ۳۳۲، ۳۳۳، المغنی ۹/ ۵، البدائع ۵/ ۸۲۔

(۳) حدیث: "من نذر......" کی روایت بخاری نے ان الفاظ سے کی ہے: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه" (فتح الباری ۱۱/ ۵۸۵ طبع السلفیہ)۔

(۱) البدائع ۵/ ۸۲، الاختیار ۴/ ۷۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۳۳، منح الجلیل ۱/ ۶۲۱، المحور فی القواعد ۳/ ۱۰۷، المغنی ۸/ ۶۸۲، ۹/ ۵۳۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۷۲۔

(۳) البدائع ۱/ ۴۰-۴۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۳، المہذب ۱/ ۳۴۰، ۳۴۱، المغنی ۴/ ۵۲۷۔

اگر کسی نے سونا، چاندی کے بدلہ میں ادھار فروخت کردیا تو یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ بیع صرف میں قبضہ نقد کا حق ہے (جسے کوئی بندہ ساقط نہیں کرسکتا)۔

ھ- شروط باطلہ کا التزام جائز نہیں ہے، اس بحث کی تفصیلات درج ذیل ہیں۔

۴۶- جس نے اپنی بیوی سے اس شرط کے ساتھ معاملہ خلع کیا کہ بیوی ایک خاص مدت تک بچہ کا بوجھ برداشت کرے اور شرط یہ رکھی کہ وہ عورت مدت رضاعت کے بعد نکاح نہ کرے، تو اس شرط کے بارے میں بالاتفاق تمام فقہاء کی یہی رائے ہے کہ عورت پر اس شرط کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں اللہ تعالی کی حلال کردہ چیز کو حرام کرنا ہے [1]، البتہ خلع درست ہوجائے گا اسی قبیل سے وہ مسئلہ بھی ہے جس میں مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنا باغ فروخت کردیا اور عقد بیع میں یہ شرط رکھی کہ جو ہلاکت اور بربادی اس میں (مکمل قبضہ سے قبل) ہوگی خریدار سے وضع نہیں کی جائے گی تو یہ بیع درست ہوگی، اور شرط باطل ہوگی، اور مشتری پر یہ لازم نہیں ہوگی [2]۔

علامہ کاسانی کی کتاب البدائع میں ہے کہ اگر کسی نے مکان اس شرط کے ساتھ ہبہ کیا کہ وہ اسے فروخت کردے یا موہوب لہ اس مکان کو فلاں شخص کے ہاتھ فروخت کردے یا اسے ایک ماہ کے بعد لوٹا دے، تو ان تمام صورتوں میں ہبہ تو درست ہوجائے گا لیکن شرط باطل ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہیں، جس کی وجہ سے اس قسم کی شرطیں باطل ہوں گی، البتہ عقد ہبہ درست ہے گا، برخلاف بیع کے کہ وہ شرائط فاسدہ کی وجہ سے فاسد ہوجاتی ہے [3]۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۳۳۳۔
(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۶۰۔
(۳) البدائع ۶/ ۱۱۷۔

اور المہذب میں یہ مسئلہ درج ہے کہ اگر کسی نے قرض میں شرط فاسد رکھی تو شرط باطل ہوجائے گی، اور قرض باطل ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں دو نقطہ نظر ہیں [1]، اس کی مثالیں بہت ہیں۔ دیکھئے: "بیع" اور "اشتراط"۔

اور عقد صلح کی صورت میں ضرورت یا حاجت کی حالت مستثنی ہے۔ چنانچہ جواہر الاکلیل میں ہے امام المسلمین کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ کسی مصلحت کے پیش نظر حربیین سے صلح کرلیں، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ صلح کسی شرط فاسد کے ساتھ نہ ہو مثلاً اگر کافروں کو مال دینے پر صلح ہو تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلَا تَهِنُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" [2] (اور نہ ہمت ہارو اور نہ غم کرو تم ہی غالب رہوگے اگر تم مومن رہے)۔ ہاں اگر مسلمانوں پر ان کے غلبہ کا اندیشہ ہو تو اس سے بچنے کے لئے اگر مال دینے کی ضرورت پڑے تو اس ضرورت کے پیش نظر مال دینا جائز ہوگا، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ایسے موقع سے صحابہ کرام سے مشورہ کیا ہے، اگر بوقت ضرورت مال دینا جائز نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس میں مشورہ نہ کرتے [3]۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۱۱۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۳۹۔
(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۹، منح الجلیل ۱/ ۷۶۱۔
نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام سے حربیوں کو مال دے کر صلح کرنے کی بابت جو مشورہ کیا تھا اس پر یہ واقعہ دلالت کرتا ہے جس کو محمد بن اسحاق نے زہری کے واسطے سے غزوہ خندق کے بارے میں کلام کرتے ہوئے بیان کیا ہے: "لما اشتد على الناس البلاء بعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن والحارث بن عوف المري، وهما قائدا غطفان، وأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه فجرى بينه و بينهم الصلح حتى كتبوا الكتاب، ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح إلا المراوضة، فلما أراد رسول الله ﷺ أن يفعل ذلك بعث إلى السعدين، فذكر لهما ذلك

الاشباہ لابن نجیم اور اسی طرح زرکشی کی المنثور میں ہے: "ما حرم أخذه حرم إعطاؤه" یعنی جس چیز کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے، جیسے سود، بدکاری کی اجرت، کاہن کی اجرت اور حاکم کی رشوت، لیکن رشوت اس وقت حرام ہے جب کہ رشوت کی وجہ سے ناحق فیصلہ اس کے حق میں ہو، اور اگر جان یا مال کا خوف ہو یا قیدی کو چھڑانا یا کسی کے ہجو سے بچنا مقصود ہو تو اس کے لئے رشوت دینا جائز ہوگا[1]، مناسب ہے کہ ضرورت کے وقت سود دینا جائز ہو، اس لئے قرض دینے والا گنہگار ہوگا قرض لینے والا نہیں۔

آثارِ التزام کو بدل دینے والے اوصاف:

وہ تصرفات جن میں التزام کے ارکان اور شرائط پائے جاتے ہیں، خواہ جس قسم کا التزام ہو ان پر ان کے مناسب آثار واحکام مرتب ہوتے ہیں، اور ان میں التزام کی تنفیذ اور اس کو عمل میں لانا واجب ہے، لیکن بعض اوصاف ایسے بھی ہوتے ہیں جو آثارِ التزام کو بدل دیتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ تصرفات یا تو موقوف ہوجاتے ہیں یا باطل قرار پاتے ہیں یا ان میں ان اوصاف کی وجہ سے کسی دوسرے التزام کا اضافہ ہوجاتا ہے، جس کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

اول: خیارات:

۷۴- جب خیارات تصرف سے متعلق ہوجائیں تو تصرف کا لزوم

واستشارهما فيه فقالا: يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه أم شيئا أمرك الله به لابد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ فقال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما. فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا وهؤلاء على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة واحدة إلا قرى أو بيعا، فحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا؟ مالنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف، حتى يحكم الله بيننا وبينهم. فقال النبي ﷺ: أنت وذاك. فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال ليجهدوا علينا" (جب لوگوں پر مصائب کے پہاڑ ٹوٹنے لگے تو نبی کریم ﷺ نے عیینہ بن حصن اور حارث بن عوف مری جو کہ قبیلہ غطفان کے سردار تھے ان دونوں کو پیغام بھیجا اور کہلایا کہ ہم تم کو مدینہ کا ایک ثلث پھل دیں گے تم دونوں اپنے ساتھیوں کو لے کر الگ ہوجاؤ، چنانچہ نبی کریم ﷺ اور ان کے درمیان صلح کی بات ہونے لگی اور تحریر کی نوبت آئی لیکن اس میں کوئی شہادت نہیں تھی، اور نہ ہی صلح باقاعدہ طے ہوئی تھی، بس باہمی رضا کا معاملہ ہو رہا تھا، جب نبی کریم ﷺ نے اس کا ارادہ فرمایا تو سعدین کو بلا بھیجا، ان دونوں سے اس کا ذکر کیا اور ان سے اس سلسلہ میں مشورہ کیا، ان دونوں حضرات نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ اس چیز کو پسند کریں گے جو ہم کریں گے یا یہ کہ اللہ نے آپ کو اس کا حکم دیا ہے اس کو انجام دینا ہمارے لئے ضروری ہے یا آپ اس کو ہمارے فائدے کے لئے کرنا چاہتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ ایسی چیز ہے جس کو میں تمہارے فائدے کے لئے کرنا چاہتا ہوں، خدا کی قسم اسے صرف اس لئے کرنا چاہتا ہوں کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ سارے عرب متحد ہو کر ایک ہی کمان سے تم کو شکار کرنا چاہتے ہیں، اور انہوں نے ہر جانب سے تم پر حملہ کردیا ہے میں چاہتا ہوں کہ ان کی اس شوکت وطاقت کو تم سے کسی دوسری طرف کرکے توڑ دوں، تو سعد بن معاذ نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہم لوگ اور یہ لوگ مشرکانہ زندگی گذار رہے تھے اور بتوں کی پوجا کرتے تھے، ہم اللہ کی نہ عبادت کرتے تھے اور نہ ہی اللہ کو جانتے تھے، یہ لوگ اس مدینہ کی کھجوروں پھل سے ایک بھی پھل کھانے کی بھی ہمت نہیں رکھتے تھے الا یہ کہ ان کی میزبانی کی جائے یا خرید کر لے جائیں، اب تو اللہ تعالی نے ہمیں اسلام سے مشرف فرمایا اور ہم کو اس کی ہدایت دی اور آپ کی وجہ سے اور اسلام کی وجہ سے ہم کو عزت ملی ہے تو کیا ہم ان کو اپنا مال دے دیں گے ہمیں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے خدا کی قسم ہم تو انہیں صرف تلوار ہی دیں گے (یعنی جنگ کریں گے) تا آنکہ اللہ تعالی ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فیصلہ نہ کردے اس کے بعد نبی کریم ﷺ نے فرمایا: تم جانو اور وہ جانیں، پھر سعد بن معاذ نے دستاویز صلح کو لیا اور اس میں جو کچھ لکھا ہوا تھا اس کو مٹادیا، اس کے بعد فرمایا کہ یہ لوگ ہمارے خلاف جو کرسکتے ہوں کرلیں) (البدایہ والنہایہ ۴/ ۱۰۴، ۱۰۵ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(1) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۵۸، المنثور فی القواعد ۳/ ۱۴۰۔

موقوف ہو جائے گا۔ اور اس وقت تک التزام موثر رہے گا جب تک کہ فیصلہ کن رائے نہ آ جائے، پھر نفاذ یا عدم نفاذ کا پہلو واضح ہو جائے گا، خیارات تو بہت ہیں لیکن ہم یہاں صرف انہی خیارات کے ذکر پر اکتفا کریں گے جو حنفیہ کے یہاں مشہور ہیں، اور وہ یہ ہیں: خیار شرط، خیار تعیین، خیار رویت، اور خیار عیب۔

علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں کہ خیارات میں بعض ابتداء حکم کے لئے مانع ہیں اور وہ دو ہیں: ایک خیار شرط اور دوسرا خیار تعیین، اور بعض خیار حکم کے مکمل ہونے سے مانع ہوتے ہیں، اور وہ خیار رویت ہے، اور بعض خیار لزوم حکم سے مانع ہوتا ہے اور وہ خیار عیب ہے۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: بیع کے منعقد، نافذ اور صحیح ہونے کے بعد اس کے لازم ہونے کے لئے شرائط یہ ہیں کہ وہ چار طرح کے خیارات سے خالی ہو، یعنی خیار شرط، خیار تعیین، خیار رویت اور خیار عیب سے اس لئے ان خیارات کے ساتھ بیع لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ لازم ہونے کے لئے رضامندی ضروری ہے۔ چنانچہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" [1] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

اس موضوع میں بڑی تفصیلات ہیں ان تصرفات میں بھی جن میں خیارات کو دخل ہے، اور ان تصرفات میں بھی جن میں خیارات کو دخل نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے مذاہب و مسالک کے اعتبار سے بھی اس بابت بڑی تفصیلات ہیں: مثال کے طور پر خیار تعیین ہی کو لیا جائے تو شافعیہ، حنابلہ، اور حنفیہ میں امام زفر اس کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک یہ خلاف قیاس ہے۔ اسی طرح خیار رویت میں شافعیہ اور دیگر فقہاء کے یہاں کافی تفصیلات ہیں [1]۔ تفصیل کے لئے (خیار) کی اصطلاح دیکھیں۔

دوم: شروط:

۴۸ - شرط کبھی بطور تعلیق ہوتی ہے اور کبھی بطور قید، شرط تعلیق کہتے ہیں ایسی چیز کو جو کسی شی کے وجود کو دوسری شی کے وجود سے مربوط کردے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ملتزم اپنے التزام کے نفاذ کو اس شی کے وجود پر معلق کردے جس کی اس نے شرط لگائی ہو، یہی وجہ ہے کہ شرط تعلیقی کا اثر التزام پر یہ ہوتا ہے کہ التزام کا نفاذ موقوف ہو جاتا ہے۔ تا آنکہ شرط پائی جائے مثلاً مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی سے یہ کہا کہ اگر تم نے اپنا مکان بنایا، یا یہ کہا کہ اگر تم نے نکاح کرلیا تو تمہیں یہ چیز ملے گی اور اس دوسرے شخص نے مکان بنالیا یا نکاح کرلیا (جس پر کہ معاملہ کو معلق کیا تھا) تو وہ چیز اس پر لازم ہوگی [2]۔

یہ ان تصرفات میں ہوتا ہے جو تعلیق کو قبول کرتے ہیں، جیسے اسقاطات، اطلاقات اور بغرض ثواب نذر کے ذریعہ عبادات کا التزام لیکن وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے ہیں، جیسے بیع اور نکاح تو ان میں تعلیق انعقاد کیلئے مانع ہوا کرتی ہے، اس لئے کہ تعلیق کی صورت میں یہ تصرفات صحیح نہیں ہوتے ہیں، (ملاحظہ ہو: اصطلاح "شرط" و "تعلیق")۔

جہاں تک مسئلہ ہے شرط تقییدی کا تو ایسی چیز میں ہوا کرتی ہے

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۳، البدائع ۵/ ۲۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۴، ۲۰۹، المہذب ۱/ ۲۶۵، ۲۸۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۹۷ شائع کردہ دار المعرفۃ، المنثور فی القواعد ۱/ ۳۷۰۔

جس میں اصل چیز کا معاملہ تو بالجزم وقطعیت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس میں کسی دوسری چیز کو شرط بنادیا جاتا ہے۔

اس کا اثر التزام میں یہ پڑتا ہے کہ اگر شرط درست ہو تو اس میں سے جو تصرف کے مناسب اور لائق ہو، مثلاً یہ کہ کوئی شخص کوئی چیز فروخت کرے اور وہ یہ شرط رکھے کہ مشتری ثمن کے بدلہ اس کے پاس رہن رکھے یا کوئی کفیل مقرر کرے..... یا یہ کہ لوگوں کے درمیان اس طرح کی شرط کا تعامل اور رواج ہے، جیسے کوئی شخص چمڑے کا بدتن یا تسمہ خریدے اور شرط یہ لگائے کہ بائع اس کو سل دے... تو یہ معاملہ التزام اصلی پر ایک زائد التزام کا سبب بنتا ہے، جیسا کہ مثالوں سے واضح ہوتا ہے، لہذا ان کا پورا کرنا واجب ہے۔

اور اگر شرط تصرف کے مقتضی کو مؤکد کرنے والی ہو، جیسے بیع میں سامان خرید وفروخت کے سپرد کرنے کی شرط لگائی جائے تو اس کا التزام پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، کیونکہ یہ شرط دراصل ایک طرح کی تاکید اور مقتضائے التزام کے لئے بیان ہے۔

اور اگر شرط فاسد ہو تو اگر وہ تصرف کے تقاضے کے خلاف ہو اور اس کے مناسب نہ ہو، اور نہ ہی لوگوں میں اس کا تعامل ورواج ہو، نیز شرط لگانے میں کسی کا فائدہ ہو جو اس کا مطالبہ کرسکتا ہے جیسے کوئی شخص مکان فروخت کرے اور شرط یہ لگائے کہ بائع ایک مہینہ اس میں رہائش اختیار کرے گا، یا کوئی کپڑا فروخت کرے اور شرط یہ لگائے کہ وہ اسے ایک ہفتہ استعمال کرے گا تو یہ شرط شرط فاسد کہلائے گی، اور اس کی وجہ سے تصرف میں فساد آئے گا، جس کے نتیجہ میں اس عقد ومعاملہ کے التزام اصلی میں بھی فساد آجائے گا، کیونکہ اصل معاملہ فاسد ہوگیا۔

یہ نقطۂ نظر حنفیہ کا ہے، اور یہ صرف مالی تبادلہ کے عقود میں پایا جاتا ہے، اس کے برخلاف تبرعات میں شرط مذکور کا یہ حکم نہیں ہوگا، جیسے ہبہ کہ اس میں شرط فاسد ہوجائے گی لیکن تصرف التزام کے حق میں جوں کا توں برقرار رہے گا، اور شرط بے اثر سمجھی جائے گی۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک اس طرح کی شرط فاسد ہوتی ہے اور تصرف میں بھی فساد آجاتا ہے، اور یہی حال دیگر تمام تصرفات میں وہ لوگ مانتے ہیں۔

اور مالکیہ کے نزدیک وہ شرط جو تصرف کو فاسد کردیتی ہے وہ ایسی شرط ہے جو تقاضائے عقد کے منافی ہو یا ثمن میں خلل انداز ہو تقریباً یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کا مصداق وہ چیز ہے جو عقد کے تقاضا کے منافی ہو یا یہ کہ جو عقد اس کی شرط پر مشتمل ہو۔

البتہ وہ شرط جس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو ان حضرات کے نزدیک وہ شرط فاسد نہیں ہے، جبکہ منفعت معلوم ہو، مثلاً کوئی شخص مکان فروخت کررہا ہو اور اس میں ایک مہینہ تک سکونت اختیار کرنے کی شرط لگایا ہو تو یہ شرط صحیح ہے اور اس کو پورا کرنا بھی واجب ہے۔ ان حضرات نے جواز کے پہلو کے لئے حضرت جابرؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے: "أنه باع النبي ﷺ جملا، واشترط ظهره إلى المدينة (أي ركوبه)، وفي لفظ قال: بعته واستثنيت حملانه إلى أهلي"[1] (انہوں نے نبی کریم ﷺ کے ہاتھ ایک اونٹ فروخت کردیا اور مدینہ تک اس پر سوار ہوکر جانے کی شرط لگائی، بعض روایات میں الفاظ یہ ہیں: میں نے اونٹ کو فروخت کردیا اور اپنے اہل تک سوار ہوکر جانے کا استثنا کیا)۔

بہر حال جمہور جن میں امام ابوحنیفہؒ بھی ہیں اس پر اتفاق کرتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی غلام فروخت کردیا اور شرط یہ لگادی کہ مشتری

---

(۱) حدیث جابر: "أنه باع...." کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے (فتح الباری ۵/ ۳۱۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۲۲۱ طبع عیسی الحلبی)۔

اس کو آزاد کردے تو یہ شرط درست ہے اور اس کو پورا کرنا بھی واجب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کا منشا زیادہ سے زیادہ آزادی عطا کرنا ہے، بلکہ فقہاء میں سے بعض نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ مشتری کو اس پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ غلام کو آزاد کردے۔

اور اگر شرط اس مذکورہ امر کے علاوہ کچھ اور ہو تو یہ فاسد ہے لیکن تصرف درست رہے گا، اور اس تصرف کے نتیجے میں جو چیزیں لازم ہوں گی ان کا پورا کرنا لازم اور واجب ہوگا[1]۔

اس بابت تفصیلات بہت ہیں (دیکھئے "اشتراط" اور "شرط")۔

سوم: اجل:

۴۹- اجل مستقبل کی اس مدت کو کہتے ہیں جس کا وقوع یقینی ہو اور اس پر اتفاق ہو اور التزام کبھی کسی وقت مقرر کے ساتھ مربوط و جڑا ہوا ہوتا ہے، جبکہ وقت کا ذکر معاملہ کو اس پر موقوف رکھنے کی غرض سے کیا جائے، اور اس پورے وقت میں معاملہ جاری و برقرار رکھنے کے لئے کیا جائے، اس صورت میں التزام کا سلسلہ اس وقت تک چلے گا جب تک کہ مقرر کردہ مدت ختم نہ ہو جائے، چنانچہ اگر کوئی شخص ایک مہینہ کی مدت کے لئے مکان کرایہ پر دے تو کرایہ دار کو اس پوری مدت تک اس مکان سے انتفاع کا حق رہے گا، اور ملتزم یعنی مالک مکان کو وقت مقرر سے پہلے مکان کی واپسی کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا[2] (اس صورت میں مقرر کردہ وقت کو اجل توقیت کہتے ہیں)۔

اور اگر مقرر کردہ وقت اضافی حیثیت رکھتا ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ کے تحت کسی چیز کی ادائیگی کو کسی خاص وقت کے ساتھ جوڑ دیا جائے اور اس پر موقوف کیا جائے) تو التزام کا نفاذ اس وقت ہوگا جب کہ وقت مقررہ آجائے، چنانچہ اگر دین کی ادائیگی کا وقت رمضان مقرر کیا گیا ہو تو دائن (قرض خواہوں) کے لئے رمضان آنے سے قبل مطالبہ کرنا ممنوع ہے، اور جب مقررہ وقت آجائے تو ملتزم پر دین کی ادائیگی واجب ہوگی اور دائن کو دین کے مطالبہ کا حق ہوگا[1] (اس صورت میں طے کردہ وقت کو "اجل اضافت" کہتے ہیں)۔

اجل توقیت اور اجل اضافی کے اعتبار سے تصرفات مختلف ہوا کرتے ہیں، بعض تصرفات وہ ہوتے ہیں جو اپنی نوعیت وحقیقت کے اعتبار سے ہی ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے لئے "اجل توقیت" یا اجل اضافت کو اختیار کیا جاتا ہے، جیسے اجارہ، مساقات، اور وصیت اور بعض تصرفات ایسے بھی ہوتے ہیں جو فوری نافذ ہوتے ہیں، اور توقیت کو کسی حال میں قبول نہیں کرتے ہیں، جیسے "بیع صرف" اور "نکاح"، اور جب ایسے تصرفات میں توقیت داخل ہو جائے تو وہ باطل ہو جاتے ہیں، اور ان میں وقت کے ذکر کرنے کا اثر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کے لئے ذکر کردہ مدت باطل قرار پاتی ہے۔

جہاں تک عقد کا تعلق ہے تو وہ بیع صرف میں اس کی وجہ سے بالاتفاق باطل ہوتا ہے اور عقد نکاح بھی اکثر فقہاء کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے[2]۔

بعض وہ تصرفات ہیں جن میں اصل تنجیز (فوری تنفیذ) ہوا کرتی ہے جیسا کہ خرید وفروخت میں ثمن، لیکن اس میں تاجیل (مستقبل میں کوئی وقت مقرر رہنا) سہولت کے غرض سے جائز ہے، اس کی وجہ

---

(۱) البدائع ۵/۱۶۹-۱۷۳، المہذب ۳/۲۲۹، ۲۳۰، الدسوقی ۳/۱۵، منح الجلیل ۲/۵۶۸-۵۷۳، المہذب ۱/۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۳/۴۳۶، ۴۳۸، شرح منتہی الارادات ۲/۱۰، ۱۱، المغنی ۴/۲۴۹-۲۵۰ طبع الریاض۔

(۲) الہدایہ ۳/۲۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/۲۲۹، المغنی ۵/۴۴۴۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۶۵، ۳۵۷، المنثور ۱/۹۴۔

(۲) المنثور ۱/۹۴، بدایۃ المجتہد ۲/۱۹۷، الاشباہ للسیوطی رص ۳۰۷، ۳۰۸، البدائع ۵/۱۷۴۔

سے التزام کا اثر فوری سپرد کرنے کی ذمہ داری کے بجائے تاخیر کے ساتھ ایک وقت مقرر پر ادائیگی کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

اور جو تصرفات تاجیل کو قبول کرتے ہیں ان میں اجمالی طور پر درج ذیل شرائط ہیں:

۱- اجل معلوم ہو اس لئے کہ جہالت میں دھوکا ہوا کرتا ہے جو نزاع کا سبب بن جاتا ہے۔

۲- اجل کا کوئی عوض نہ ہو اس لئے کہ اجل کا عوض لینا ربا (سود) کا ذریعہ بنا کرتا ہے ایسی صورت میں تاجیل کا اثر یہ ہوگا کہ شرط باطل ہوجائے گی[1]۔

مذکورہ شرائط تو اجمالی ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، اس لئے بعض تصرفات ایسے بھی ہیں، جن میں اجل (مدت) طبعی طور پر مجہول ہوتی ہے، جیسے وصیت اور جعالہ (اس کام کی اجرت جس کا وقت مقرر نہ ہو) انہی سے منسلک وکالت، مضاربت، اور تجارت کی اجازت بھی ہے جبکہ ان میں عمل کی مدت متعین نہ ہو۔ اسی طرح مالکیہ کے نزدیک تبرعات اجل مجہول کے ساتھ جائز ہیں[۲]۔

اس بحث میں بھی بڑی تفصیلات ہیں جو اپنے اپنے مقامات پر موجود ہیں، وہاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو اصطلاح (اجل)۔

التزام کی توثیق:

۵۰- التزام کی توثیق یعنی پختگی وتاکید ایک امر مشروع ہے، جس کی وجہ یہ خطرہ ہے کہ حقوق کا انکار کردیا جائے یا حقوق ضائع ہوجائیں، اور یہ خطرہ اس لئے ہوتا ہے کہ لوگ ان لوگوں سے بھی معاملہ کرنے کے ضرورتمند اور مجبور ہوتے ہیں جن کو وہ نہیں جانتے تو اللہ تعالی نے اس کو مشروع کیا ہے۔

تاکہ انسان کے حقوق کی حفاظت ہوسکے، اور اس توثیق کے مختلف اور متعدد طریقے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) کتابت واشہاد (تحریر وگواہ بنانا):

۵۱- اللہ تعالی نے کتابت (تحریری دستاویز) اور اشہاد (گواہ بنانے) کو حقوق کی حفاظت کی غرض سے مشروع فرمایا ہے، چنانچہ فرمان الہی ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" (اے ایمان والو جب ادھار کا معاملہ کسی مدت متعین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)، "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ" (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)، "وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ"[1] (اور جب خرید وفروخت کرتے ہو (تب بھی) گواہ کرلیا کرو)۔

شریعت نے بعض التزامات میں اہمیت کی وجہ سے توثیق کو واجب قرار دیا ہے، جیسے نکاح کو اسی سے قریب تر حکم شفعہ کے مطالبہ کا بھی ہے، چنانچہ انکار کے وقت بغیر بینہ اور ثبوت کے شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جب یتیم بالغ اور صاحب رشد ہوجائے اس وقت مال اس کو حوالہ کرتے وقت اشہاد (گواہ بنانا) ضروری ہوتا ہے۔

بعض التزامات وہ بھی ہیں جن میں اشہاد کے وجوب یا استحباب میں اختلاف ہے، جیسے بیع، اجارہ، سلم، قرض اور رجعت[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۳، ۱۱۹، البدائع ۵/ ۱۷۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲۰، القرطبی ۳/ ۳۷۸، الفروق للقرافی ۳/ ۱۱۲، ۱۱۳، الشرح الصغیر ۲/ ۲۱۹۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۵، الدسوقی ۳/ ۲۰۳، فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۹، ۲۰۳، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹، المغنی ۵/ ۸۳، ۳۰۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) الہدایہ ۴/ ۲۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷، القرطبی ۳/ ۳۸۳-۴۰۲، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱/ ۲۰۹ طبع دار المعرفۃ، الاشباہ للسیوطی رص ۸۷، ۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۹، المغنی ۴/ ۳۰۳، القواعد لابن رجب/ ۶۳۔

جن بینات ودلائل سے حقوق ثابت ہوتے ہیں ان میں شہادت بھی ہے، رہی یہ بات کہ کن چیزوں میں اشہاد واجب ہے اور کن میں نہیں، اسی طرح شہادت کی شرطیں یعنی تحمل، اداء، عدد، شاہد ومشہود بہ کی صفات وغیرہ کی تفصیلات کا بیان تو یہ اثبات، اشہاد، شہادت، اداء، اور تحمل کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

(۲) رہن:

۵۲ - اسی طرح رہن کو بھی التزامات کی توثیق کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اس لئے کہ رہن عین شئی کو روکے رکھنے کا نام ہے، تاکہ اس کے ثمن سے یا اس کے منافع کے ثمن سے حق وصول کیا جائے جبکہ اصل حق کو مدیون سے حاصل کرنا مشکل ہوجائے۔

اس کی مشروعیت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "**وَإِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَقْبُوْضَةٌ**"[1] (اور اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں ہی جو قبضہ میں دے دی جائیں)۔ دوسری دلیل یہ روایت ہے: "**أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى طعاما من يهودي إلى أجل ورهنه درعا من حديد**"[2] (نبی کریم ﷺ نے ایک یہودی سے ادھار کچھ غلہ خریدا تھا اور آپ نے لوہے کا زرہ رہن رکھا تھا)۔

رہن کی مشروعیت بطور ندب واستحباب کے ہے نہ کہ بطور وجوب، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهٗ**"[3] (اور تم میں کوئی کسی پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن کا حکم تو اس صورت میں ہے جبکہ کتابت آسان نہ ہو اور کتابت واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا بدل (یعنی رہن) بھی واجب نہیں ہوگا[1]، اور رہن کی بھی قبضے میں ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ رہن دین لازم کی وجہ سے ہے یا کسی اور وجہ سے، کچھ شرطیں ہیں جن کو اصطلاح (رہن) میں دیکھا جائے۔

(۳) ضمانت اور کفالت:

۵۳ - ضمانت اور کفالت یہ دونوں ایک مفہوم میں استعمال کئے جاتے ہیں، البتہ کبھی کبھی ضمان کو دَین کے لئے اور کفالت کو جان کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے، یہ دونوں امر بھی اس لئے مشروع ہیں تاکہ ان کے ذریعہ التزام کو مؤکد کیا جائے، اور اصل اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے جو حضرت یوسفؑ کے قصہ میں آیا ہے: "**وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّأَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ**"[2] (اور جو کوئی اسے لے آئے گا اس کے لئے ایک بار شتر (غلہ) ہے اور میں اس کا ذمہ دار ہوں)۔

اس مسئلہ میں بڑی تفصیلات اور فقہاء کے اختلافات بھی ہیں، جو کفالت کی اصطلاح میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

البتہ ان تصرفات کے اعتبار سے جن میں توثیق کا دخل ہے اور جن

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۲) حدیث: "روی أن النبي ﷺ اشترى طعاما من يهودي إلى أجل ورهنه درعا من حديد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۰۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۱) الہدایہ ۴/ ۱۲۶، البدائع ۶/ ۵، ۵۲، القرطبی ۳/ ۴۰۲-۴۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۵، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۸۲۲، الاشباہ للسیوطی ۳۰۸، المہذب ۱/ ۳۴۳، الوجیز ۱/ ۱۶۳، المغنی ۴/ ۳۶۲، کشاف القناع ۳/ ۳۱۶، ۳۲۰۔

(۲) سورۂ یوسف/ ۷۲۔

دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۹، ۲۵۰، البدائع ۶/ ۲-۱۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۵، ۲۹۷، القرطبی ۹/ ۲۳۵، الاشباہ للسیوطی رص ۳۰۸، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۸۵، المغنی ۴/ ۵۹۲، ۶۱۳، کشاف القناع ۳/ ۳۷۴-۳۷۶۔

میں توثیق کا کوئی دخل نہیں ہے یہاں کچھ تفصیل ہے، چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں: وہ وثائق جو اعیان سے متعلق ہوتے ہیں وہ تین طرح کے ہیں، رہن، کفالت، اور شہادت پھر علامہ موصوف فرماتے ہیں: بعض عقود وہ ہیں جن میں تینوں کا دخل ہے، جیسے بیع اور سلم قرض۔ اور بعض ایسے ہیں جن میں صرف شہادت کو دخل ہے، بقیہ دونوں کو نہیں، وہ مساقات ہے (جیسا کہ ماوردی نے صراحت کی ہے)۔ اور بدل کتابت کی قسطیں (جو آزادی کے لئے عبد مکاتب آقا کی رضامندی سے مقرر کرے)۔

اور بعض عقود وہ ہیں جن میں شہادت اور کفالت کو دخل ہے لیکن رہن کو نہیں، اور وہ جعالہ (بے مدت معاملہ اجرت) ہے۔

اور بعض عقود وہ بھی ہیں جن میں صرف کفالت کو دخل ہے شہادت اور رہن کو نہیں اور وہ ضمان درک ہے۔ علامہ موصوف آگے لکھتے ہیں: قطعی اور یقینی طور پر تو صرف نکاح ہی ایک ایسا عقد ہے جس میں بلا کسی قید کے اشہاد واجب ہے، ایک قول کے مطابق رجعت اور ایک رائے کے مطابق عقد خلافت میں بھی اشہاد واجب ہے، عقود کے علاوہ جن چیزوں میں اشہاد کو واجب کیا گیا ہے ان میں ایک قول کے مطابق لقطہ ہے، اور اصح قول کے مطابق لقیط ہے اور یہ اشہاد اس لئے واجب ہے کہ کہیں اسے غلام نہ بنا لیا جائے[1]۔

علامہ زرکشی نے ان چیزوں میں جن میں تینوں کا دخل ہوتا ہے، جنایات کے تاوان کا اضافہ کیا ہے ان کا خیال ہے کہ توثیق مذکورہ تینوں امور (شہادت، رہن اور کفالت) ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ ان میں یہ چیزیں بھی شامل ہیں۔ حقوق کی وصولیابی کے لئے وصولیابی تک قید کرنا، ثمن پر قبضہ تک مبیع کا روکنا، اسی طرح عورت کا اپنی مہر معجل قبضہ کرنے تک اپنے نفس کو شوہر کے سپرد کرنے سے روکے رکھنا[2]۔

(۱) الأشباہ للسیوطی رص ۵۰۸۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۳۲۷ و ۳۲۸۔

التزام کی منتقلی:

۵۴- التزام دین کی منتقلی ایک کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں جائز ہے، اس لئے کہ کفالت کی طرح یہ بھی توثیق کی ایک قسم ہے، اور اس کا نام حوالہ ہے، اور یہ معاملہ درست ہے اور دین کے بدلے دین کی بیع سے مستثنیٰ ہے۔ اور یہ بنائے ضرورت جائز ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "**مطل الغني ظلم، وإذا أحيل أحدكم على ملیء فلیتبع**"[1] (مالدار شخص کا دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، اور جب کسی کا حق کسی خوشحال شخص کے حوالہ کیا جائے تو وہ اس کے پیچھے پڑے)۔

اس مسئلہ کی تفصیلات اور فقہاء کے اختلافات "حوالہ" کی اصطلاح میں درج ہیں۔

التزام کا اثبات:

۵۵- التزام کے ثابت کرنے کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جبکہ ملتزم حق سے انکار کر دے، ایسی صورت میں ملتزم لہ (صاحب حق) کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ اپنا حق ثابت کرے، چنانچہ اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا: "**البینة علی من ادعی، والیمین علی من أنکر**"[2] (ثبوت و شواہد فراہم کرنے کی ذمہ داری مدعی حق پر

(۱) البدائع ۶/ ۱۶، ۱۸، الہدایہ ۳/ ۹۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۲۶، المہذب ۱/ ۳۳۲ و ۳۳۵، المغنی ۴/ ۵۷۶-۵۸۰۔

حدیث: "مطل الغني ظلم وإذا أحيل أحدكم على ملیء فلیتبع" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۷، طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "البینة علی من ادعی والیمین علی من أنکر" کی روایت بیہقی نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے شوکانی نے ابن حجر سے اس کی سند کی تصحیح کو نقل کیا ہے (السنن الکبری للبیہقی ۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، نیل الأوطار ۸/ ۳۰۵ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

ہے اور قسم اس سے لی جائے گی جو حق کا منکر ہے)۔ اور قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر صاحب حق نے اپنا بینہ اور ثبوت پیش نہیں کیا ہے تو اس سے پوچھ لے کہ کیا تمہارے پاس کوئی بینہ اور ثبوت ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "انه جاء رجل من حضر موت، ورجل من كندة إلى النبي ﷺ فقال الحضرمي: يا رسول الله! إن هذا قد غلبني على أرض لي كانت لأبي، فقال الكندي: هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيها حق، فقال النبي ﷺ للحضرمي: ألك بينة؟ قال: لا، قال: فلك يمينه" (ایک شخص حضر موت کا اور ایک کندہ کا دونوں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضرمی نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس نے میری زمین جو میرے باپ کی تھی اس پر قبضہ کرلیا ہے، اس کے بعد کندی نے کہا: یہ میری زمین ہے جو میرے قبضہ میں ہے اور میں اس میں کاشت کرتا ہوں، اس میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس وقت نبی کریم ﷺ نے حضرمی سے کہا: کیا تمہارے پاس کوئی بینہ اور ثبوت ہے؟ اس نے جواب دیا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں حق حاصل ہے کہ اس سے قسم لو)[1]۔

اثبات حق کے مختلف طریقے ہیں، جیسے اقرار، شہادت، قسم، انکار قسم، قسامہ وغیرہ، اس کے لئے اصطلاح "اثبات" دیکھی جائے۔

التزام کا اختتام:

۵۶- التزام تو اصلاً ملتزم کا اپنی ذمہ داری ادا کردینے یعنی عین یا دَین کو سپرد کرنے کی جو ذمہ داری اس پر ہے اس کو پورا کردینے سے ختم ہوجاتا ہے، جیسے خریدار کو خرید کردہ سامان فروخت کرنے والے کو قیمت، کرایہ دار کو ماجور (وہ سامان جس کو کرایہ و اجرت پر لیا گیا ہو) اور مؤجر (کرایہ پر دینے والے کو) اجرت، موہوب لہ کو شی موہوب اور قرض خواہ کو بدل قرض سپرد کردینا اسی طرح اور دیگر معاملات میں جو ذمہ داری ہو اس کے ادا کرنے سے التزام ختم ہوجاتا ہے۔

اسی طرح التزام اس کام کے انجام دینے سے بھی ختم ہوجاتا ہے جو معاملہ اجارہ یا استصناع (سامان بنانے کا آرڈر) یا مساقات یا وکالت یا مضاربت میں ذمہ میں لازم ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر تصرف کسی مدت کے ساتھ خاص ہو تو اس مدت کے ختم ہوجانے سے بھی التزام ختم ہوجاتا ہے، جیسے متعین وقت کے لئے معاملہ اجارہ کرنا کہ وقت ختم ہوجانے پر التزام بھی ختم ہوجائے گا۔

۵۷- اور کبھی کبھی مذکورہ اسباب کے بغیر بھی التزام ختم ہوجاتا ہے اس کی مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) قرض خواہ کا قرض دار کو دَین سے بری کردینا[1]۔

(۲) عقود کا فسخ کرنا یا اس کی ذمہ داری سے سبکدوش کردیا جانا، جیسے وکالت، شرکت، مضاربت اور ودیعت کے عقود جب کہ ختم کردیئے جائیں یا وکالت میں وکیل کو معزول کردیا جائے، ان صورتوں میں التزام ختم ہوجاتا ہے ہاں! اگر فسخ سے فریق ثانی کو نقصان ہو تو ایسی صورت میں التزام ختم نہیں ہوگا۔

علامہ سیوطی لکھتے ہیں: شرکت، وکالت، عاریت، ودیعت اور مضاربت یہ سب متعاقدین یا ان میں سے کسی ایک فریق کے معزول کرنے کی وجہ سے فسخ ہوجاتے ہیں[2]۔

علامہ زرکشی المنثور میں لکھتے ہیں: جائز عقود فسخ کرنے سے اگر فریق ثانی کا نقصان ہو تو ان کا فسخ ممنوع ہوگا، بلکہ وہ لازم

---

(۱) البدایہ ۱۵۶/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۸۶/۳، المحرر ۱۲۴/۲-۱۲۵۔
حدیث: "انه جاء رجل من حضر موت..." کی روایت مسلم (۱۲۳/۱ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت وائل سے کی ہے۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۲۴۳، ۲۴۲، القواعد لابن رجب رص ۳۲۔
(۲) الاشباہ للسیوطی رص ۲۸۳، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۳۶۔

رہیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ امام نووی فرماتے ہیں کہ وصی (وہ شخص جو یتیموں کا ذمہ دار ہو) کو حق حاصل ہے کہ وہ ذمہ داری سے دست بردار ہوجائے، ہاں اگر وہ اس کام کے لئے متعین ہو (کہ دوسرا کام کرنے والا نہ ملتا ہو) یا اسے یہ گمان غالب ہو کہ اس کی دستبرداری سے ظالم شخص مال پر قبضہ کرلے گا اور مال ضائع ہوجائے گا، (تو ان دونوں صورتوں میں سبکدوشی کا حق نہ ہوگا اور التزام برقرار رہے گا)۔

وصی کی طرح شریک اور مضارب کا بھی حکم ہوگا۔ فقہاء نے عامل (مضاربت میں عمل کرنے والے) کے بارے میں لکھا ہے کہ جب وہ مضاربت کو فسخ کرے تو اسی پر دَین کے تقاضا کرنے اور وصولنے کی ذمہ داری ہوگی، اس لئے کہ دَین ملک ناقص ہے، حالانکہ اس نے مال مضاربت کو ملک کامل کے طور پر لیا ہے، لہذا جس طرح اس نے لیا ہے اسی طرح لوٹائے۔ فقہاء کے اس کلام کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ وہ مضاربت سے سبکدوش اس وقت تک نہیں ہوسکے گا جب تک کہ مال وصول نہ ہوجائے[1]۔

(۳) تبرعات میں قبضہ سے قبل رجوع: جیسے وصیت اور ہبہ میں قبضہ سے قبل رجوع اور عاریت اور قرض میں قبضہ کے بعد مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک رجوع درست ہے، لہذا رجوع کی وجہ سے التزام ختم ہوجائے گا[2]۔

(۴) دیون میں برابری کا معاملہ کرلینا، اس سے بھی التزام ختم ہوجاتا ہے[3]۔

(۵) جائز عقود میں اہلیت کا ختم ہوجانا، جیسے جنون اور موت کہ ان

(۱) المنثور فی القواعد ۲/۱۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، القواعد لابن رجب رص ۱۱۰۔

(۲) المہذب ۱/۳۷۰، ۳۵۴، جواہر الاکلیل ۲/۱۶۷، شرح منتہی الارادات ۲/۳۴۳، ۵۲۰، البدائع ۶/۲۱۶-۲۱۸، الاختیار ۳/۳۸، ۴۸، ۲۲۷، الہدایہ ۳/۲۳۵۔

(۳) منح الجلیل ۳/۵۴۲، المنثور فی القواعد ۱/۳۹۱، ۳۹۲۔

کی وجہ سے عقد ختم ہوجاتا ہے[1]۔

(۶) تبرعات میں قبضہ سے قبل مفلس ہوجانا یا مرض الموت میں تبرع کرنا[2]۔

(۷) عقد کا نفاذ ممکن نہ ہونا، جیسے قبضہ سے قبل مبیع کا ہلاک ہوجانا۔

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: مبیع کا قبضہ سے قبل ہلاک ہوجانا اگر کل کی ہلاکت کسی آسمانی آفت کی وجہ سے ہو تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ اگر بیع کو باقی سمجھا جائے تو خریدار سے ثمن کا مطالبہ ہوجائے گا، اور جب فروخت کرنے والا اس سے ثمن کا مطالبہ کرے گا تو وہ اس سے فروخت کردہ سامان کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا اور وہ ایسا کرنے سے قاصر ہے، لہذا مطالبہ ہی سرے سے ممنوع ہوگا، لہذا ایسی صورت کے اندر بیع کے باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے یہ بیع فسخ ہوجائے گی، اسی طرح اگر مبیع خود اپنے فعل سے ہلاک ہوجائے مثلاً مبیع اگر کوئی جانور ہو اور اس نے خود ہی اپنے کو ہلاک کرلیا ہو تو اس صورت میں بھی بیع فسخ ہوجائے گی، اسی طرح اگر بائع کے عمل سے مبیع ہلاک ہو تو بیع باطل ہوجائے گی اور ہمارے نزدیک مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا، اور اگر خریدار کے عمل سے ہلاک ہوئی تو بیع فسخ نہیں ہوگی اور خریدار پر ثمن لازم ہوگا، اس لئے کہ خریدار سامان کو ضائع کرنے کی وجہ سے قبضہ کرلینے والا ہوگیا[3]۔

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۳۱۲، شرح منتہی الارادات ۲/۲۰۴، الہدایہ ۳/۶۱، البدائع ۷/۳۵۳۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/۲۸۳، تکملہ ابن عابدین ۲/۱۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/۵۰۷۔

(۳) البدائع ۵/۲۳۸۔

التصاق

تعریف:

۱- "التصق" اور "التزق" دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ التصق بالشیٔ: لزق و علق به (یعنی کسی چیز کا دوسری چیز سے چپک جانا اور لٹک جانا)۔ "الصاق" کہتے ہیں ایک چیز کا دوسری چیز سے اس طرح متصل ہونا کہ دونوں کے درمیان چپکنے، مل جانے یا ایک دوسرے سے مس کرنے کی وجہ سے کوئی کشادگی نہ رہے[1]۔

فقہاء بھی اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- الصاق ان امور میں ہے جو کبھی خود بخود بلا ارادہ وجود میں آتے ہیں، جیسے مکانات کا ایک دوسرے سے متصل وملحق ہونا، درختوں کے پتوں کا پانی کے ساتھ مل جانا، اسی طرح کسی عضو زائد کا جسم کے ساتھ متصل وملحق ہونا، اور کبھی الصاق بالارادہ بھی ہوا کرتا ہے، جیسے زخم پر پٹی کا باندھنا۔

بہر حال الصاق خواہ بالارادہ ہو یا بلا ارادہ اس پر کچھ احکامات مرتب ہوا کرتے ہیں۔

۳- مثلاً جب دو مکانوں کا الصاق ایسی گلی میں ہو جو دونوں طرف سے کھلی ہو اور ان دونوں مکان والوں میں سے کوئی ایک اپنا مکان فروخت کر رہا ہو تو جس پڑوسی کا مکان اس کے مکان سے ملصق اور متصل ہے حق شفعہ میں اولیت اسی کو دی جائے گی، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں[1]، کیونکہ حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک جوار اور پڑوسی ہونے کی وجہ سے حق شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے، زخم پر جو پٹی ملصق اور لپٹی ہوتی ہے اس پر طہارت کا یہ حکم مرتب ہوتا ہے کہ اس پر مسح کرنا جائز ہے[2]۔

۴- نیز یہ بات بھی ہے کہ بعض مواقع میں الصاق واجب ہوتا ہے، جیسے سجدہ میں پیشانی کو زمین کے ساتھ ملصق کرنا[3]، اور بعض مواقع میں الصاق حرام ہے، جیسے دو مردوں یا دو عورتوں کا ایک کپڑے میں بغیر کسی حائل کے ملصق ومتصل ہونا، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "لا يفضي الرجل إلى الرجل ولا تفضي المرأة إلى المرأة في ثوب واحد"[4] (کوئی مرد دوسرے مرد کے ساتھ اور کوئی عورت دوسری عورت کے ساتھ ایک کپڑے میں بغیر کسی حائل کے نہ ہوں)۔

اور بعض مواقع میں الصاق مکروہ ہوتا ہے، جیسے دو مردوں یا دو عورتوں کا ایک کپڑے میں کسی حائل ہی کے ساتھ اور تلذذ کے ارادہ کے بغیر ایک ساتھ ہونا[5]۔

بحث کے مقامات:

۵- الصاق کی بحثیں متعدد جگہوں میں آئی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، معجم مقاییس اللغۃ، المرجع للعلایلی مادہ (لصق، لزق)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الجمالیہ، ابن عابدین ۵/ ۱۴۳ طبع سوم بولاق۔

(۲) فتح الجلیل ۱/ ۹۹ طبع النجاح لیبیا، کشاف القناع ۱/ ۷۲ مطالب اولی النہی ۲۵۷/۱، الروضات... [ambiguous: best reading] منتہی الارادات ۱/ ۵۷، ۶۲۔

(۳) فتح الجلیل ۱/ ۱۵۰۔

(۴) حدیث: "لا يفضي الرجل إلى الرجل ولا تفضي المرأة......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۸ طبع دار المعرفہ۔

نماز میں کپڑے کا جسم کے ساتھ ملصق اور متصل رہنا، اس بحث کی پوری تفصیل اصطلاح ''ستر العورۃ'' میں ہے[1]۔

دو مکان کا ملصق و متصل ہونا اور ایک مکان والے کا دوسرے مکان والے کے ساتھ برا سلوک کرنا[2]، یہ بحث اصطلاح ''جنایت، اتلاف، ارتفاق اور شفعہ'' میں دیکھی جائے، اسی طرح دریا سے جو زمین نکل جائے اور باہر رہ جائے اس میں الصاق کا ہونا، یہ بحث اصطلاح ''احیاء الموات'' میں ملے گی[3]، اور دو عضو کا جسم میں ملصق ہونا، اس کی تفصیل اصطلاح ''طہارت'' میں ملے گی[4]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۸۷ طبع سوم۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۱۹۴ طبع اول بولاق۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۸۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۲۷۔

التفات

تعریف:

۱- التفات لغت میں دائیں یا بائیں جانب پھرنے کو کہتے ہیں[1]۔ فقہاء کے یہاں بھی اسی معنی میں مستعمل ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- انحراف:

انحراف کسی چیز سے پھرنے کو کہتے ہیں۔ لیکن یہ التفات کے علاوہ امر ہے۔ کیونکہ کبھی کبھی انسان دل ہی دل میں کسی چیز کی طرف مائل ہوتا ہے حالانکہ رخ ایک ہی ہوتا ہے[3]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

التفات کبھی کبھی شرعاً مطلوب ہوتا ہے اور کبھی ممنوع بھی ہوتا ہے۔

۳- جہاں التفات مطلوب ہوتا ہے، ان میں اذان ہے، کیونکہ ''حيّ على الصلاة'' اور ''حيّ على الفلاح'' کے وقت اکثر فقہاء کے نزدیک التفات مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت بلالؓ نے

(۱) المصباح المنیر (لفت)۔
(۲) مسند احمد ۶/ ۱۱ طبع المیمنیہ، فتح الباری ۲/ ۲۳۴ طبع السلفیہ، فتح القدیر ۱/ ۲۵۷ طبع دار احیاء التراث العربی۔
(۳) المصباح المنیر۔

اس موقع سے پیدا ہی کیا ہے، بعض فقہاء نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، جب کہ وہ خود اپنے ہی لئے اذان دے رہا ہو یا چھوٹی جماعت کے لئے دے رہا ہو یا بچہ کی ولادت کا موقع ہو تو ان اوقات میں جو اذان دی جائے گی اس میں بعض فقہاء کے نزدیک التفات نہیں ہے، التفات کی کیفیات تین ہیں جن کو فقہاء "اذان" کی بحث میں ذکر کرتے ہیں[1]۔

اسی طرح التفات مسنون ہے، جبکہ نمازی نماز پوری کرنے کے بعد سلام کے الفاظ کہے تو اس وقت دائیں بائیں جانب چہرہ گھمائے[2]، سنن نسائی میں عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ كان يسلم عن يمينه: السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيمن، وعن يساره: السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده الأيسر"[3] (نبی کریم ﷺ جب اپنے دائیں جانب سلام پھیرتے تو "السلام علیکم ورحمة الله" فرماتے یہاں تک کہ آپ کے دائیں رخسار کی سفیدی نظر آتی، اسی طرح جب بائیں جانب "السلام علیکم ورحمة الله" فرماتے تو بائیں رخسار کی سفیدی نظر آتی)، اس مسئلہ کی تفصیلات فقہاء نے "تسلیم" کی بحث میں بیان کی ہیں۔

۴ - التفات جہاں ممنوع ہے، ان میں نماز میں التفات ہے خواہ چہرہ کے ساتھ التفات ہو (یعنی چہرہ گھمایا جائے) یا اس کے علاوہ دیگر اعضاء جسم کا، ائمہ اربعہ کے نزدیک نماز میں چہرہ کے ساتھ التفات مکروہ ہے[1]۔ ان حضرات کا استدلال حضرت انسؓ کی اس روایت سے ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "يا بني! إياك والالتفات في الصلاة، فإن الالتفات في الصلاة هلكة، فإن كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة"[2] (اے میرے بیٹے! نماز میں التفات سے بچو، اس لئے کہ نماز میں التفات ہلاکت کی چیز ہے، اور اگر التفات ضروری ہی ہو تو نوافل میں اس کی گنجائش ہے فرائض میں نہیں)۔

نماز میں التفات اگر سینہ سے ہو یا پورے بدن سے تو بعض فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے نماز باطل ہوجائے گی اگر قدم کو بھی بدل لیا ہو، اس مسئلہ کی پوری تفصیل فقہاء نے "استقبال قبلہ" کی بحث میں بیان کی ہے[3]۔

اور خطبہ میں التفات کی اجازت ہے یا نہیں؟ تو فقہاء نے صراحت کی ہے کہ خطیب کا التفات مکروہ ہے، اور بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ سامع کا التفات مکروہ ہے، اس مسئلہ کی تفصیل فقہاء نے "خطبۂ جمعہ" کی بحث میں بیان کی ہے[4]۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، الدسوقی ۱/ ۱۹۶، الحطاب ۱/ ۴۳۱، المجموع ۳/ ۱۰۶، المغنی ۱/ ۴۲۶۔

(۲) کنز الدقائق مع شرحہ تبیین الحقائق ۱/ ۱۲۵، طبع دار المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۲۴۹، الروضہ ۱/ ۲۶۸ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۱/ ۵۵۶۔

(۳) حدیث ابن مسعودؓ "كان يسلم عن يمينه......" کی روایت نسائی (۳/ ۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور عقیلی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر کی تلخیص الحبیر (۱/ ۲۷۰ طبع دار المحاسن) میں آیا ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۵۷ طبع دار إحیاء التراث، شرح الروض ۱/ ۱۸۳، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۲۱۹ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۱/ ۳۶۹، المغنی ۲/ ۹۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۵۷۔

حدیث: "إياك والالتفات في الصلاة......" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے جیسا کہ نیل الأوطار (۲/ ۳۷۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۳۱ طبع بولاق، شرح الروض ۱/ ۱۸۳، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۲۱۹، کشاف القناع ۱/ ۳۶۹، ۳۷۰۔

(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۸۲ شائع کردہ دار الإیمان، القلیوبی ۱/ ۲۸۲ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۳۰۸۔

التقاء الختانین

دیکھئے: ''وطی''۔

التقاط

دیکھئے: ''لقطہ''۔

التماس

تعریف:

۱- ''التماس'' لغت میں طلب کرنے اور مانگنے کو کہتے ہیں اور ''تلمس'' بار بار طلب کرنے کو کہتے ہیں (۱)۔

اصطلاح میں ''التماس'' کا استعمال ایسے موقع سے ہوتا ہے جب کہ آمر و مامور میں برابری کا درجہ ہو (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- التماس کبھی مطلوب ہوتا ہے اور کبھی ممنوع۔

۳- التماس مطلوب کی مثال رمضان کے چاند کی رویت کا التماس اور اس کی طلب ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ واجب ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک مندوب ہے، تیمم سے قبل پانی کی طلب اور تلاش بھی فقہاء کے نزدیک واجب ہے، (دیکھئے: صیام اور تیمم کی اصطلاحات) (۳)۔

''قیام لیل'' میں شب قدر کی جستجو یا التماس مستحب ہے (۴)، (دیکھئے: صیام اور قیام اللیل کی اصطلاحات)۔

---

(۱) لسان العرب: مادہ (لمس)۔

(۲) التعریفات للجرجانی فی المادہ، جمع الجوامع ۱۰۵/۲، ۱۰۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۸۱/۲، الاختیار ۱۲۸/۱ طبع المعرفہ، حاشیہ البجیرمی علی الخطیب ۱۱۰/۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۲۳۶/۱ طبع الریاض، حاشیۃ الدسوقی ۱۴۹/۱ طبع دار الفکر۔

(۴) المغنی ۱۸۷/۳ طبع الریاض، الجمل ۳۰۵/۲ طبع دار إحیاء التراث، الدسوقی ۵۰۹/۱ طبع دار الفکر۔

۴-ممنوع التماس وہ ہے جو شریعت کی طرف سے حرام کردہ چیز کے لئے ہو جیسے شراب کی تلاش اور دیگر شرعی محرمات کی جستجو[1] (دیکھئے: أشربہ)۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۳۹، شرح المجہ ۵/۱۰۳، قلیوبی ۴/۲۰۳، البجیرمی ۱/۲۷۶، المغنی ۱/۳۷۱، الخرشی ۵/۵۱۔

ألثغ

تعریف:

۱-''ألثغ'' ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کی زبان میں توتلاپن ہو، ''لثغہ'' کہتے ہیں زبان کی ایسی رکاوٹ کو کہ راء کی جگہ لام یا غین نکلے، یا سین کی جگہ ثاء نکلے، یا اس طرح کی اور دوسری تبدیلی ہو[1]۔

متعلقہ الفاظ:

۲-أرت: اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک حرف کو ایسے دوسرے حرف میں ادغام کردے جس میں لوگ ادغام نہیں کرتے ہیں۔

تمتام: اس شخص کو کہتے ہیں جو ''تاء'' کو بار بار زبان سے نکالے۔

فأفاء: وہ شخص ہے جو بار بار ''فاء'' کو زبان سے نکالے[2]۔

اجمالی حکم:

۳-لثغ: ایک ایسی صفت ہے جو اگر امام میں پائی جائے تو امامت میں نقص سمجھا جائے گا۔

چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ کا ایک قول اور قاضی کے علاوہ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ''ألثغ'' امامت میں ''امی'' کے حکم میں

(۱) المصباح (لثغ)، الطحطاوی علی المراقی رص ۱۵۷ طبع دار الایمان، القلیوبی ۱/۲۲۰ طبع الحلبی، المغنی ۲/۱۸۶ طبع الریاض۔

(۲) القلیوبی ۱/۲۲۰، ۲۲۱۔

ہے، لہذا جن لوگوں کی زبان صحیح وسالم ہو ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ "اَلثغ" کی اقتداء کریں۔ البتہ جن کی زبان میں توتلاپن ہو ان کے لئے "اَلثغ" کی اقتداء جائز ہے، مالکیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ میں قاضی کی رائے ہے کہ "اَلثغ" کی امامت کراہت کے ساتھ درست ہے، اگر وہاں کوئی دوسرا شخص جو اچھی طرح قرأت کرسکتا ہو موجود ہو تو اَلثغ امام کی اقتداء کرنے والا گنہگار ہوگا اور اگر دوسرا شخص اچھی قرأت کرنے والا موجود نہ ہو تو پھر یہ گنہگار نہ ہوگا۔

"اَلثغ" اپنے ہی جیسے لوگوں کی جب امامت کرے تو اس میں بھی شافعیہ نے صحت امامت کے لئے یہ شرط بیان کی ہے کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جیسے کلمہ اور حرف میں توتلاتے ہوں، اگر ان میں سے ایک کسی ایک کلمہ میں توتلائے اور دوسرا دوسرے کلمہ میں تو پھر ان میں سے کسی کی امامت دوسرے کے لئے درست نہ ہوگی[1]۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص سورہ فاتحہ ادا نہ کرسکتا ہو اس کے پیچھے نماز ادا نہیں کی جائے گی، ہاں اسی کے مثل اگر دوسرا بھی ہو تو اس جیسے شخص کے لئے اس کی اقتداء درست ہوگی۔ لہذا "اَلثغ" جو کہ ایک حرف کو دوسرے سے بدل دے اس کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر صرف ضاد کو منہ کے کنارے سے نکالے جیسا کہ بہت سے لوگوں کی عادت ہے تو اس بارے میں دو طرح کی رائیں ہیں:

بعض فقہاء تو فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اور خود اس کی نماز بھی درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل دیا ہے، کیونکہ "ضاد" کا مخرج جبڑا یعنی ڈاڑھوں کی جڑ ہے، اور "ظاء" کا مخرج دانت کا کنارہ ہے۔ جس جب کوئی یوں کہے "ولا الظالين" تو اس کا مطلب ہوگا کہ برابر اس

(۱) الطحطاوی علی المراقی رص ۱۵۷، الشرح الصغیر ۱/ ۴۳۲ طبع دار المعارف، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۵ طبع الحلبی، القلیوبی ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱، المغنی ۲/ ۱۹۶، الشرح الصغیر ۱/ ۴۳۲، الدسوقی ۱/ ۳۰۷۔

طرح کرتا رہا۔

دوسری رائے یہ ہے کہ نماز درست ہوجائے گی، اور یہی رائے زیادہ قریب اور درست ہے۔ اس لئے کہ دونوں حرف سننے میں ایک ہی معلوم ہوتے ہیں اور ان میں سے ایک کا احساس دوسرے کے احساس کے جنس سے ہے، کیونکہ دونوں کے مخارج باہم مشابہ ہیں، اور قرأت کرنے والے کا مقصد ضلال جو کہ ہدایت کی ضد ہے ہوتا ہے اور سننے والے بھی وہی سمجھتے ہیں اور جو معنی "ظل" سے سمجھا جاتا ہے اس کا خیال کسی کے دل میں نہیں آتا ہے، اس کے برخلاف اگر ایسے دو حروف ہوں جو آواز و مخرج اور سننے میں الگ الگ ہوں جیسے راء کو غین سے بدلنا تو اس سے قرأت کا مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے (اس لئے اس میں نماز درست نہ ہوگی)[1]۔

خون بہا اور دیت کے مسئلہ میں "اَلثغ" اور صحیح زبان والے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شافعیہ کی کتابوں میں یہی صراحت ہے اور شافعیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کی فروعات سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے[2]۔

اگر کلام متاثر ہوجائے تو توتلے پن کے حصہ کی رعایت کی جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایک صحیح وسالم زبان رکھنے والے شخص پر جنایت کی جس کی وجہ سے اس کی زبان میں توتلاپن پیدا ہوگیا تو اکثر فقہاء کے نزدیک بدلے ہوئے حروف کی دیت جنایت کرنے والے پر لازم ہوگی، اور ان حروف کی تعداد کے بارے میں جن پر دیت تقسیم کی جائے گی، اسی طرح حروف کے مخارج کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے[3]۔

(۱) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۲۳/ ۳۵۰۔

(۲) الروضہ ۹/ ۲۷۵، ابن عابدین ۵/ ۳۹۵، ۳۹۵، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۱۶، المغنی ۷/ ۱۶، ۸، ۲۳، کشاف القناع ۶/ ۴۱۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۶۵، الروضہ ۹/ ۲۹۷، کشاف القناع ۶/ ۴۱۔

فقہاء مالکیہ تو اجتہاد سے اس دیت کی مقدار بیان کرتے ہیں، حروف کے عدد کا حساب نہیں کرتے، حنفیہ کا بھی ایک قول یہی ہے[1]۔

اگر جنایت سے "الثغ" کی گویائی ختم ہوجائے تو بعض فقہاء اس میں کامل دیت واجب قرار دیتے ہیں، اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ صرف ضائع ہونے والے حروف کے حصے کی دیت واجب ہوگی[2]۔

گذشتہ مسائل کے علاوہ توتلے پن کے مسئلہ میں فقہاء نے طلاق کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے، مثلاً اگر "الثغ" نے اپنی بیوی سے کہا کہ: تجھے طلاق ہے، یعنی طلاق کی جگہ تلاق کہا تو طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے جو "طلاق" کی اصطلاح میں ملے گی، وہاں یہ بحث دیکھی جاسکتی ہے[3]۔

اِلجاء

دیکھئے: "اِکراہ"۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، التاج والاکلیل ۶/ ۲۶۲ طبع لیبیا۔

(۲) الروضہ ۹/ ۲۹۷، ابن عابدین ۵/ ۳۶۹، کشاف القناع ۶/ ۱۳۔

(۳) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۰۴ طبع الحلبی۔

اِلحاد

تعریف:

۱ - "الحاد" اور "لحد" لغت میں کسی چیز سے ہٹنے کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے: لحد القبر و الحاده، یعنی پہلو میں قبر کھودی گئی نہ کہ بیچ میں، اور کہا جاتا ہے: "الحدت المیت و لحدته" یعنی میں نے میت کو قبر میں ڈالا یا میت کے لئے لحد والی قبر بنائی[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "الحاد" کا لفظ چند معنی میں مستعمل ہے، ان میں سے ایک معنی الحاد فی الدین ہے یعنی دین میں طعن کرنا یا دین سے نکل جانا۔

ایک معنی یہ بھی ہے مسجد حرام جس چیز کی مستحق ہے اس میں فعل حرام کا ارتکاب کرکے نقص اور کمی کرنا یا اس کے آباد کرنے سے روکنا اور خود اس سے رک جانا۔

علامہ ابن عابدین نے الحاد فی الدین کی تعریف یوں کی ہے: صحیح دین سے ہٹ کر کفر کے کسی پہلو کو اختیار کرنا، جیسا کہ فرقہ باطنیہ میں ہے جو یہ دعوی کرتے ہیں کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور وہ خود اس کے باطن کو جانتے ومانتے ہیں، اس طرح انہوں نے شریعت کو بدل دیا، اس لئے کہ انہوں نے قرآن میں ایسی تاویل کی ہے جو اس عربیت کے مخالف ہے جس پر قرآن نازل ہوا۔

الحاد کا ایک معنی یہ ہے: اسلام کے دعوی کے باوجود دین میں طعن

---

(۱) المصباح المنیر (لحد)، ابن عابدین ۱/ ۵۹۹۔

وتشنیع کرنا یا ضروریات دین میں ہوائے نفس کی پوری کرنے کے لئے تاویل کرنا[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ردت:

۲-"ردت" کا معنی لغت میں مطلق لوٹنا ہے۔

اصطلاح شرع میں ارتداد کسی ایسے عاقل بالغ، صاحب اختیار مسلمان کا کفر کو اختیار کرنا ہے جس کا اسلام ثابت ہو، اگر چہ یہ اسلام کا ثبوت کسی مسلمان کی اولاد ہونے کی وجہ سے ہو اور اگر چہ اس نے زبان سے شہادت کے دونوں کلمے نہ ادا کئے ہوں، یا اس شخص کا کفر اختیار کرنا ہے جس نے ارکان اسلام کو سمجھ کر ان کا التزام کر کے شہادتین کو زبان سے ادا کیا ہو، کوئی بھی شخص مرتد اس وقت کہلاتا ہے جب کہ کفر کی صراحت ایسے لفظ سے ہو جو کفر کا تقاضا کرے یا ایسے فعل سے ہو جو کفر کو شامل ہو یا اس طرح کی دوسری چیزیں جو مستلزم کفر ہوں اور وہ کفر کی صراحت کر رہی ہوں[2]۔ ردت کی یہ تعریف تمام تعریفات سے زیادہ جامع ہے۔

ب-نفاق:

۳-زبان سے ایمان کا اظہار کرنا اور دل میں کفر کو چھپانا نفاق کہلاتا ہے، نفاق کا اطلاق اس شخص پر نہیں ہوگا جو غیر عقائد سے متعلق چیز میں زبان سے کچھ ظاہر کرے اور دل میں کچھ رکھے[3]۔

---

(۱) المصباح المنیر (لحد)، ابن عابدین ۲۹۶/۳۔

(۲) المصباح (ردۃ)، جواہر الاکلیل ۲۷۷/۲، المغنی ۱۲۳/۸، ابن عابدین ۲۸۳/۳۔

(۳) التعریفات للجرجانی، فتح القدیر ۴۰۸/۴، المصباح المنیر، الفروق فی اللغۃ رص ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۷۵/۱۰، مغنی المحتاج ۱۴۱/۴۔

ج-زندقہ:

۴-کفر کا باطن میں رکھنا اور ہمارے نبی محمد ﷺ کی نبوت کا اعتراف کرنا زندقہ کہلاتا ہے، اور اس کا علم خود زندیق کے افعال و اقوال سے ہوتا ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ زندیق وہ شخص ہے جس کا کوئی دین نہ ہو[1]۔

زندقہ ہی کی قبیل سے "اباحیت" بھی ہے، "اباحیت" حرام چیزوں کی اباحت کا اور اموال اور حرمتوں (عورتوں) کے مشترک ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے۔

د-دہریہ:

۵-دہریہ اس شخص کو کہتے ہیں جو زمانہ کی قدامت کا قائل ہو اور موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر ایمان نہ رکھتا ہو اور جسم کے جمع کئے جانے کا منکر ہو اور وہ یہ کہتا ہو: "إن هي إلا حياتنا الدُّنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر"[2] (بجز ہماری اس دنیوی حیات کے اور حیات نہیں ہم (بس ایک ہی بار) مرتے اور (بس ایک ہی بار) زندگی پاتے اور ہم کو صرف زمانہ ہی ہلاک کرتا ہے)۔ ان سب کے علاوہ حوادث و واقعات کی نسبت صانع حقیقی اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے سے انکار کرتا ہو[3]۔

زندقہ، نفاق، دہریت اور الحاد کے درمیان فرق:

۶-علامہ ابن عابدین نے ابن کمال پاشا سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: زندیق لغت عرب میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جو باری تعالیٰ کا

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ (زندق)، ابن عابدین ۲۹۶/۳، فتح القدیر ۴۰۸/۴، روضۃ الطالبین ۷۵/۱۰، مغنی المحتاج ۱۴۱/۴۔

(۲) سورۂ جاثیہ ۲۴۔

(۳) المصباح المنیر، ابن عابدین ۲۹۶/۳۔

انکار کرے، اور اس کو کہا جاتا ہے جو اللہ کے ساتھ دوسرے کو شریک قرار دے اور جو اس کی حکمت کا انکار کرے، زندیق اور مرتد میں عموم وخصوص من وجہ کا فرق ہے، اس لئے کہ زندیق کبھی کبھی مرتد نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ زندیق اصلی ہو اور دین اسلام سے پھرا ہوا نہ ہو، اور مرتد کبھی کبھی زندیق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اگر وہ اسلام کے بعد نصرانی ہوجائے یا یہودی ہوجائے، اور کبھی وہ مسلمان ہوتا ہے پھر زندیق ہوجاتا ہے، لیکن اصطلاح شرع میں ان دونوں کے درمیان فرق بہت ہی واضح اور ظاہر ہے، کیونکہ زندیق کفر کو باطن میں رکھتا ہے اور ہمارے نبی محمد ﷺ کی نبوت کا اعتراف کرتا ہے۔

زندیق، منافق، دہریہ اور ملحد کے درمیان دیگر اوصاف میں فرق تو ہے، لیکن باطن میں کفر چھپائے رکھنے میں سب مشترک ہیں، منافق ہمارے نبی محمد ﷺ کی نبوت کے قائل نہیں ہوتے ہیں، اس طرح دہریہ بھی مزید برآں دہریہ حوادث وواقعات کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کرنے سے انکار کرتا ہے، اور ملحد میں نبی کریم ﷺ کی نبوت اور اللہ تعالیٰ کے وجود کا اعتراف کی شرط نہیں ہے، اسی سے ملحد اور دہریہ میں بھی فرق واضح ہوگیا، اس کے حق میں کفر کے پوشیدہ رکھنے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کی وجہ سے وہ منافق سے جدا ہوتا ہے، جیسا کہ اس میں سابق اسلام کا ہونا معتبر نہیں ہے، اس کی وجہ سے منافق اور مرتد کا فرق بھی معلوم ہوگیا، اس سے معلوم ہوا کہ کفر کے فرقوں میں سب سے زیادہ وسعت ملحد کی تعریف میں ہے، اور وہ فی الجملہ سب سے زیادہ عام ہے[1]، یعنی وہ مطلقاً کافر کے معنی میں ہے، خواہ اس سے پہلے اسلام پایا جاتا ہو یا نہ پایا جاتا ہو، کفر کو ظاہر کرے یا چھپائے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۹۶۔

حرم میں الحاد:

۷- حرم میں الحاد کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ظلم کرنے کی خواہش رکھنا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ"[1] (بیشک جو لوگ کافر ہیں اور (لوگوں) کو روکتے ہیں اللہ کی راہ سے، اور مسجد حرام سے جس کو ہم نے مقرر کیا ہے لوگوں کے واسطے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا (سب) برابر ہیں، اور جو کوئی بھی اس کے اندر کسی بے دینی کا ارادہ ظلم سے کرے گا ہم اسے عذاب دردناک چکھائیں گے)۔

حرم میں الحاد کے مفہوم بیان کرنے میں علماء کی مختلف رائیں ہیں۔

الف- ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ الحاد شرک کو کہتے ہیں، اور حرام چیز کو حلال سمجھنے کو بھی الحاد کہا جاتا ہے۔

ب- امام جصاص رازی کا خیال ہے کہ حرم میں الحاد کا مطلب یہ ہے کہ حرم میں ظلم کرکے حرم کی حرمت کو پامال کیا جائے۔

ج- حضرت مجاہد فرماتے ہیں: برے عمل کو الحاد کہتے ہیں۔

د- اور حرم میں الحاد کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو مسجد حرام کو آباد کرنے سے روکا جائے۔

ھ- حضرت سعید بن جبیرؓ فرماتے ہیں کہ الحاد، احتکار کو کہتے ہیں (احتکار ضروریات زندگی کی ذخیرہ اندوزی کو کہتے ہیں)۔

ابن حیان کا خیال ہے کہ مذکورہ آیت کے مفہوم بیان کرنے میں مذکورہ اقوال کو تمثیل پر محمول کرنا اولیٰ ہے نہ کہ حصر پر، اس لئے کہ کلام عموم پر دلالت کرتا ہے۔

(۱) سورۂ حج/ ۲۵۔

اللہ تعالیٰ نے حرم کے اندر گناہ کو بہت بڑا بتایا ہے، اور بتایا ہے کہ گناہ زمانے کی عظمت کے اعتبار سے بڑھ جاتا ہے جیسے اشہر حرم میں گناہ کرنا اور مکان کی عظمت کے اعتبار سے بھی بڑھ جاتا ہے، جیسے مسجد حرام میں گناہ کرنا، اس لئے ایک گناہ دو گناہ ہو جائے گا، ایک تو حکم شرعی کی مخالفت کرنا، دوسری حرمت والے مہینے کی عظمت وحرمت کو پامال کرنا[1]۔

میت کا الحاد:

۸ - حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قبر کا لحد (یعنی بغلی ہونا) مسنون ہے، اس لئے کہ نبی کریم کا قول ہے: "**اللحد لنا والشق لغيرنا**" [2] (یعنی بغلی قبر ہمارے لئے ہے اور سیدھی کھلی قبر غیروں کے لئے)، دوسری روایت جو مسلم کی ہے اور حضرت سعد بن وقاصؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے مرض الموت میں فرمایا کہ میرے لئے لحد بناؤ اور میری قبر پر کچی اینٹ کھڑی کرنا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے بنایا گیا تھا[3]۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ لحد مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے قبر کھودنے والے سے فرمایا: "**أوسع من قبل رأسه، وأوسع من قبل رجليه**"[4] (سر کی جانب وسیع کرو اور پیر کی جانب وسیع کرو)۔ اسی طرح احد کے دن آپ ﷺ نے فرمایا: "**احفروا، وأوسعوا، وعمقوا**"[1] (قبر کھودو اور وسیع کرو اور گہری کرو)، اسی طرح ابن ماجہ کی روایت ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے: "**لما توفي النبي ﷺ، وكان بالمدينة رجل يلحد وآخر يضرح، فقالوا: نستخير ربنا ونبعث إليهما، فأيهما سبق تركناه، فأرسل إليهما، فسبق صاحب اللحد، فلحدوا النبي ﷺ**"[2] (جب نبی کریم ﷺ کی وفات ہوئی، اور مدینہ میں ایک شخص لحد بناتا تھا اور دوسرا صندوقی قبر کھودتا تھا، صحابہؓ نے کہا کہ ہم لوگ حق تعالیٰ سے استخارہ کریں اور دونوں کے پاس خبر دیدیں، ان میں سے جو پہلے آئے اس کو قبر کھودنے پر چھوڑ دیں، چنانچہ دونوں کو خبر دی گئی، ان میں سے لحد کھودنے والا پہلے آیا، چنانچہ نبی کریم ﷺ کے لئے بغلی قبر تیار کی گئی اور اسی میں آپ ﷺ کی تدفین ہوئی)۔

لحد کے مسنون یا مستحب ہونے کے متعلق فقہاء کی مذکورہ دونوں رائیں اس صورت میں ہیں جب کہ زمین سخت ہو، لیکن اگر زمین نرم ہو تو بالاتفاق تمام فقہاء کے نزدیک صندوقی قبر افضل ہے، اور بغلی قبر کی تیاری اس طرح ہوتی ہے کہ بقدر میت ہو اور قبلہ کی طرف ہو[3]۔

(۱) أحكام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۲۴۳، أحكام القرآن للجصاص ۳/ ۲۸۳، البحر المحیط ۶/ ۳۶۳، القرطبی ۱۲/ ۳۲۔

(۲) حدیث: "اللحد لنا والشق لغيرنا" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۹۶ طبع الحلبی) اور احمد (۴/ ۳۵۷ طبع المیمنیہ) نے کئی طرق سے کی ہے جو بعض بعض کو تقویت پہنچاتا ہے (التلخیص الحبیر لابن حجر ۲/ ۱۲۷ طبع دار المحاسن)۔

(۳) حدیث سعد: "الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن ...." کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أوسع من قبل رأسه وأوسع من قبل رجليه ...." کی روایت احمد (۵/ ۴۰۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۲۷ طبع دار المحاسن) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) قول ﷺ یوم أحد: "احفروا وأوسعوا وعمقوا" کی روایت نسائی (۴/ ۸۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے (التلخیص لابن حجر ۲/ ۱۲۷ طبع دار المحاسن)۔

(۲) حدیث: "لما توفي الرسول وكان بالمدينة رجل يلحد وآخر يضرح ...." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۲۸ طبع دار المحاسن) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۲/ ۱۳۳، المجموع للنووی ۵/ ۲۸۶، فتح القدیر ۱/ ۴۶۹، المغنی ۲/ ۴۹۸ طبع الریاض، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۱، اللباب ۲/ ۱۳۳۔

دین میں الحاد:

۹- ملحد یا تو اصلاً شرک پر قائم ہوگا تو اس کا حکم ''اشراک'' کے تحت دیکھا جاسکتا ہے یا ذمی ہوگا اور دین کے بارے میں اعلانیہ طعن کرے تو اس کی وجہ سے اس کا عہد ختم ہوجائے گا، اس کا حکم ''اہل الذمہ'' میں دیکھا جاسکتا ہے، یا مسلمان ہوگا اور الحاد اختیار کرے گا تو اس کا حکم اصطلاح ''ارتداد'' اور ''زندقہ'' کے تحت دیکھا جاسکتا ہے[1]۔

الحاد پر مرتب ہونے والے اثرات:

۱۰- جو شخص اسلام کے بعد العیاذ باللہ ملحد ہوجائے یا تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو اس کے قائل ہیں تو الحاد سے اس کے توبہ کرنے کی حالت میں فی الجملہ تمام عبادات کے سلسلہ میں اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، یعنی الحاد کی وجہ سے وضو کے ختم ہونے یا نہ ہونے، عبادات کی قضاء کرنے اور جو زکوۃ اس پر واجب ہو اس کو ادا کرنے اور الحاد سے قبل کے حج اور اس کی قضا کے سلسلہ میں مرتد کے احکام ہوں گے، اسی طرح غیر عبادات میں مرتد کے احکام ملحد پر جاری ہوتے ہیں، مثلاً ردت کی وجہ سے حق شفعہ کا ساقط ہوجانا، عقود کا نافذ ہونا اور نہ ہونا، اس کی بیوی کا بائنہ ہونا، مہر اور نفقہ کا لازم ہونا، اور نکاح کا فسخ ہوجانا وغیرہ، اسی طرح جنایات اور دیون میں اس پر مرتد کا حکم جاری ہوگا (علماء کے درمیان ان مسائل میں اختلاف ہے) اس مسئلہ کی پوری تفصیلات اصطلاح ''ردت'' کی بحث میں موجود ہے، یا اس سے اگر توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو اس پر اس مرتد کا حکم لاگو ہوگا جو حالت ارتداد میں قتل کردیا گیا ہو، یعنی اس کے اموال سے اس کی ملکیت کا زائل ہونا، اور میراث کے بارے میں موت کے بعد ان اموال کا حکم، اسی طرح وصیت کا سقوط یا عدم سقوط یا موت کے بعد دیون کی ادائیگی وغیرہ کے مسائل کی تفصیلات اصطلاح ''ردت'' کے تحت موجود ہیں، وہاں دیکھی جاسکتی ہیں[1]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۹۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۸، روضۃ الطالبین للنووی ۱۰/ ۷۶، المغنی ۸/ ۱۲۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۰۵، ۳۹۳، ۳۹۶، ۳/ ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱، ۲/ ۲۵۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۳۱۸، المہذب ۲/ ۲۲۳، القلیوبی ۳/ ۴۴، ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۵۸، المغنی ۶/ ۱۷، ۲۹۸، ۸/ ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹۔

الحاق

تعریف:

۱- الحاق لغت میں اتباع (پیچھے لگانے) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "ألحقته به" یعنی میں نے اس کو اس کے پیچھے لگا دیا، یہاں تک کہ اس سے جا ملا[۱]۔ فقہاء اور اصولیین قیاس میں فروع کو اصول سے الحاق کرنے کی تعبیر استعمال کرتے ہیں، اسی وجہ سے ابن قدامہ روضۃ الناظر میں بیان کرتے ہیں کہ الحاق قیاس کو کہتے ہیں، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ علت جامعہ کو بیان کر دیا جائے اور فروع کے اندر اس علت کو ثابت کیا جائے۔

بعض فقہاء نے قیاس کی تعریف یوں کی ہے: "الحاق المسکوت بالمنطوق" (یعنی مسکوت کو منطوق سے ملا دینا، یعنی جس کا حکم بیان نہ کیا گیا ہو اس کو اس کے ساتھ ملانا جس کا حکم بیان کیا گیا ہو)۔ فقہاء کے یہاں مسئلہ لقیط میں "الحاق الولد بمن ادعاہ" کی تعبیر بھی رائج ہے، یعنی وہ بچہ جو کہیں پڑا ہوا ملے، اسے اس شخص سے ملحق کر دیا جائے گا جو اس کا دعوی کرے، لفظ الحاق کو الحاق فی النسب کے لئے بھی لایا جاتا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قیاس:

۲- فقہاء کی عبارتوں کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ "الحاق" دو معنی میں مستعمل ہے:

اول: قیاس ہے، جس میں فرع کو اصل کے ساتھ ایسی مشترک علت پائی جانے کی وجہ سے ملایا جاتا ہے جس کے ذریعہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف اس کی متعینہ شروط کے ساتھ منتقل ہوجاتا ہے، لہذا قیاس نام ہوا ایک چیز کو دوسری چیز پر اس طرح محمول کرنے کا کہ مشترک علت کی وجہ سے فرع پر وہی حکم جاری ہونے لگے جو اصول کا ہے[۱]۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ مجہول النسب انسان کو اس شخص سے ملحق کر دینا جو اس کے نسب کا دعوی کرے، اور اس سلسلہ میں جو شرائط بیان کی گئی ہیں ان کی رعایت کے ساتھ درست ہے۔ جیسا کہ نسب کے باب میں معروف ہے۔

۳- الحاق کے دو طریقے ہیں:

ایک طریقہ یہ ہے کہ اس فارق کا جو حکم میں مؤثر ہو اعتبار نہ کیا جائے تاکہ ہو "مسکوت عنہ" کو شامل ہوجائے، لہذا علت جامعہ کے اختیار کرنے کی ضرورت نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں اجتماع کی صورتیں بہت پائی جاتی ہیں، البتہ اس کو قیاس کا نام دینے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علت جامعہ کو ذکر کیا جائے اور فرع میں اس کے وجود کو ثابت کیا جائے، اس کو بالاتفاق قیاس کہتے ہیں[۲]۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (لحق)۔

(۲) الزیلعی ۳/ ۲۹۴، الخرشی ۷/ ۱۳۲، القلیوبی ۳/ ۱۲۹، روضۃ الناظر لابن قدامہ رص ۱۵۰، ۱۵۵، جمع الجوامع ۱/ ۲۳۵۔

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۲۴۷۔

(۲) روضۃ الناظر لابن قدامہ رص ۱۵۵۔

اجمالی حکم:

۴- چونکہ الحاق کا مفہوم یہ ہے کہ اتباع الشئ بالشئ (ایک چیز کو دوسرے کے پیچھے لگانا) تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ملحق کا وہی حکم ہو جو ملحق بہ کا ہے، اس قاعدہ کی تطبیق کی بہت سی مثالیں ہیں ذیل میں چند درج کی جاتی ہیں۔

اول: ذبح شدہ جانور کے جنین کا الحاق اس کی ماں کے ساتھ کرنا:

۵- جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین کی رائے ہے کہ ذبح شدہ جانور کا جنین اس کے ساتھ ملحق ہوگا اگر وہ کامل الخلقت ہو اور اپنی ماں کے ذبح کرنے کی وجہ سے وہ مرا ہو۔ الحاق کا مذکورہ مفہوم لغوی اعتبار سے ہے، اور فقہاء نے یہ حکم اس لئے بیان فرمایا ہے کہ حدیث نبوی میں ہے: "ذكاة الجنين ذكاة أمه"[۱] (بچہ کا ذبح کرنا اس کی ماں کو ذبح کرنے سے ہوتا ہے)، دوسری وجہ یہ ہے کہ جانور کے جنین کی حیثیت تابع کی ہے، اگر اس کی ماں فروخت کی جا رہی ہے تو بچہ بھی ماں کے تابع ہو کر فروخت ہو جاتا ہے، اس لئے ذبح کی ہوئی بکری یا گائے وغیرہ کے جنین کا حکم وہی ہوگا جو اس کی ماں کا ہوگا، بعض فقہاء کی رائے کے مطابق یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ جنین میں بال آ چکا ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ اس میں بال آنے کی شرط نہیں لگائی جائے گی۔

اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام زفر کی رائے یہ ہے کہ جنین اس وقت حلال ہوگا جبکہ وہ زندہ ہو اور ذبح کیا جائے، اسی طرح وہ جنین جو ماں سے زندہ ظاہر و پیدا ہو لیکن بعد میں بغیر ذبح کے مر گیا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس مسئلہ کی پوری تفصیل اصطلاح "ذبیحہ" اور "ذکاۃ" میں مذکور ہے وہاں مراجعت کر لی جائے[۱]۔

دوم: زکاۃ میں چھوٹے سائمہ جانوروں کا بڑے سائمہ جانوروں کے ساتھ الحاق:

۶- اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زکاۃ واجب ہونے میں چراگاہ میں چرنے والے چھوٹے جانوروں کا بڑے جانوروں کے ساتھ الحاق ہوگا، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ چھوٹے جانور بڑے کے ساتھ ہوں اور سال پورا ہو جائے لیکن اگر تمام جانور چھوٹے ہوں، خواہ اونٹ کے بچے ہوں یا بکری کے یا گائے کے بچھڑے ہوں تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اور ایک روایت میں امام احمد بن حنبل کے نزدیک ان میں زکاۃ نہیں، مالکیہ کی رائے ہے اور یہی مسلک حنابلہ کا بھی ہے، نیز امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے اور حنفیہ میں امام زفر کا قول بھی ہے کہ جو چیز بڑے جانور میں واجب ہوتی ہے اتنا ہی چھوٹے جانور میں بھی واجب ہے، امام ابو یوسف کا قول اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ ان چھوٹے جانوروں میں انہیں میں سے ایک واجب ہوگا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر کسی کے پاس بڑے جانور کا نصاب ہو پھر مائیں مر جائیں اور بچے رہ جائیں اور انہیں پر سال گذر جائے تو ان چھوٹے جانوروں پر زکاۃ واجب ہے[۲] اس مسئلہ کی پوری تفصیل اصطلاح "زکاۃ"

---

(۱) حدیث: "ذكاة الجنين ذكاة أمه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۵۳ طبع عزت عبید دعاس) وغیرہ نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے اور اس کی سندوں میں کلام ہے لیکن ایک دوسرے سے تائید ہوتی ہے۔ فیض القدیر للمناوی (۳/ ۵۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) البدائع ۵/ ۴۳، القلیوبی ۴/ ۲۴۲، الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۵۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۹۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۷۷۔

میں موجود ہے۔

سوم: بیع میں مبیع کے ساتھ اس کے توابع کو ملحق کرنا:

۷- ماں کی بیع میں جنین بھی تابع ہوکر داخل ہوجائے گا، تنہا جنین کی بیع نہیں ہوگی، اس لئے کہ قاعدہ شرعی ہے کہ ''التابع تابع'' (یعنی جس چیز کی حیثیت تابع کی ہے، وہ اپنے متبوع کے تابع ہوا کرے گی)، اسی طرح حق مرور اور حق شرب (یعنی پانی سے پانی گذرنے کا حق) زمین کی بیع میں تابع ہوکر داخل ہوگا، دودھ کے لئے خریدی گئی گائے کا بچہ ماں کی بیع میں داخل ہوگا، پودے زمین کی بیع میں داخل ہوجائیں گے، زمین اور وہ چیزیں جو زمین کے ساتھ متصل ہیں گھر کی بیع میں داخل ہوں گی، اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کی حیثیت فروخت کئے جانے والے سامان کے تابع کی ہوتی ہے وہ بیع میں بطور الحاق داخل ہوں گی، اور فروخت کردہ حکم میں ہوں گی، ان تمام تفصیلات واختلافات کے ساتھ جن کو اپنے اپنے موقع پر دیکھا جاسکتا ہے[1]۔

بحث کے مقامات:

۸- فقہاء نے فروع کو اصل کے ساتھ ملحق کرنے کی بحث قیاس کے باب میں کی ہے، اور باب بیع میں پھل کو درخت کے ساتھ اور پختہ پھل کو غیر پختہ پھل کے ساتھ مبیع کے توابع کو مبیع کے ساتھ ملحق کرنے کی بحث کی ہے، اور باب دیانت میں اس بچہ کو جس کے والدین دو مختلف دین پر ہوں، والدین میں جن کا دین بہتر ہو اس کے ساتھ ملحق کرنے کے مسئلہ کو ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ اور دوسرے بھی الحاق مسائل ہیں جو مختلف ابواب میں بیان کئے گئے ہیں۔

لیکن الحاق مسائل میں فقہاء جس مسئلہ سے زیادہ بحث کرتے ہیں وہ ہے نسب کا مسئلہ، یعنی غیر معروف النسب بچہ کا نسب اس شخص سے ملحق ہوگا جو اس کے نسب کا دعوی کرے، جبکہ اس کی شرطیں پائی جائیں، ان تمام مسائل کی تفصیلات اپنے اپنے ابواب میں موجود ہیں، وہاں رجوع کیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۲۰، مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ (۲۳۱)، الشرح الصغیر ۲؍ ۲۲۷-۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴؍ ۱۲۵-۱۳۰، المغنی ۴؍ ۲۲۶۔

اِلزام

تعریف:

۱- "الزام" "اَلزم" کا مصدر ہے، جو "لزم" سے ماخوذ ہے اور ہمزہ بڑھا کر متعدی بنایا گیا ہے، کہا جاتا ہے: "لزم یلزم لزوما" یعنی ثابت ہوا، دائمی ہوا، "ألزمته" یعنی میں نے اس کو ثابت کیا، میں نے اس کو ہمیشہ کیا۔ نیز کہا جاتا ہے "ألزمته المال والعمل وغیرہ فالتزمه" یعنی میں نے اس پر مال، عمل وغیرہ کو واجب کیا تو اس نے اپنے اوپر لازم کرلیا، کہا جاتا ہے: لزمه المال یعنی مال اس پر واجب ہوا، نیز "ألزمه إیاه فالتزمه"، اس نے اس پر کسی چیز کو واجب کیا تو اس نے اپنے پر لازم و واجب کرلیا[۱]۔

امام راغب فرماتے ہیں کہ الزام کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یا انسان کی طرف سے مسخر و مجبور کرکے کسی چیز کو لازم کرنا، دوسرے حکم اور امر کے ذریعہ لازم کرنا، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ"[۲] (کیا ہم اسے تمہارے سر چپکا دیں درآنحالیکہ تم اس سے نفرت کئے چلے جاؤ)۔ دوسری جگہ ہے: "وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ"[۳] (اور اللہ نے انہیں تقوی کی بات پر جمائے رکھا)۔ (پہلی آیت پہلی قسم کے الزام کی اور دوسری دوسرے الزام کی مثال ہے)، پس معلوم ہوا کہ الزام کے معنی ہیں کسی چیز یا حکم کو دوسرے پر واجب کرنا، فقہاء کی اصطلاح میں بھی الزام اسی لغوی معنی میں مستعمل ہے[۱]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (لزم)۔
(۲) سورۂ ہود ر ۲۸۔
(۳) سورۂ فتح ر ۲۶۔

متعلقہ الفاظ:

ایجاب:

۲- وجب الشيء یجب وجوبا، أي لزم (یعنی لازم ہونا)، "أوجبه هو" (اس نے لازم کیا)، "أوجبه الله تعالى" (اللہ تعالیٰ نے اس پر لازم کیا)، حضرت عمرؓ کی حدیث ہے: "أنه أوجب نجیبا"، یعنی انہوں نے حج یا عمرہ میں ایک اچھے اونٹ کی قربانی کی تو گویا اپنے اوپر اس کو لازم کرلیا، اور کہا جاتا ہے: "أوجبه إیجابا" یعنی فلاں شخص نے فلاں چیز کو لازم کیا۔

ابو ہلال عسکری نے ایجاب اور الزام کے درمیان فرق کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ الزام کا استعمال حق و باطل دونوں میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "ألزمته الحق والباطل" (میں نے حق و باطل کو اس پر لازم کیا)، اور ایجاب صرف حق میں استعمال کیا جاتا ہے، اور کسی دوسری جگہ مستعمل ہو تو مجاز کے طور پر مستعمل ہوگا، اور اس سے مراد الزام ہوگا[۲]۔

اجبار و اکراہ:

۳- اجبار و اکراہ کا معنی کسی چیز پر زبردستی آمادہ کرنا ہے۔ یہ الزام کبھی کبھی قہر و زبردستی کے ساتھ ہوتا ہے، اس کو الزام حسی کہتے ہیں اور کبھی

(۱) المفردات للراغب، فتح القدیر ۶/۳۵۶ طبع دار إحیاء التراث العربی، التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۱/۱۲، ۱۱۶ طبع دار المعرفہ بیروت۔
(۲) لسان العرب، الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری رص ۲۱۹ طبع اول دار الآفاق بیروت۔

اس کے بغیر ہوا کرتا ہے[۱]۔

التزام:

۴- کسی شخص کا اپنے اوپر کسی اچھے کام کا واجب کر لینا التزام کہلاتا ہے، التزام کبھی تو خود انسان اپنے اوپر کر لیتا ہے، جیسے نذر اور وعدہ، اور الزام ایک آدمی کی طرف سے دوسرے پر کسی چیز کا لازم کرنے کو کہتے ہیں: جیسے قاضی کی طرف سے کسی چیز کا لازم قرار دیا جانا اور التزام کسی شی پر واقع ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "**التزمت العمل**" (میں نے کام کا التزام کیا) اور الزام شخص پر واقع ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "**الزمت فلانا المال**" (میں نے فلاں پر مال لازم کیا)[۲]۔

اجمالی حکم:

۵- اصل یہ ہے کہ انسان ایک دوسرے پر کسی چیز کو لازم کرے یہ ممنوع ہے، کیونکہ اس میں تسلط پایا جاتا ہے، الزام صرف اللہ تعالی کی طرف سے اپنے بندوں اور مخلوقات کے لئے ہوا کرتا ہے، خواہ تسخیر (یعنی مجبور کرنے) کے ذریعہ ہو یا حکم دینے کے طریقے پر ہو[۳]۔

البتہ انسانوں میں سے بعض کو بعض پر الزام کا حق کبھی کبھی اللہ تعالی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے اور یہ بطور ولایت ہوا کرتا ہے، خواہ ولایت عام ہو یا خاص، اس صورت میں کبھی کبھی الزام واجب ہوا کرتا ہے، چنانچہ امام المسلمین پر یہ واجب ہے کہ لوگوں کو شریعت اسلامی کا اختیار کرنا لازم قرار دے، اور اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ الزام کے لئے طاقت کو استعمال کرے اور لوگوں کو ادائے واجبات اور ترک محرمات پر

(۱) لسان العرب، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱/ ۱۲، ۱۱۶۔
(۲) لسان العرب، فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۷۔
(۳) المفردات للراغب، الموافقات للشاطبی ۳/ ۱۲۰ طبع مصطفی محمد۔

آمادہ کرے[۱]۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**والذي نفسي بيده لقد هممت** أن آمر بحطب **فيحطب**، ثم آمر **بالصلاة فتقام**، ثم آمر رجلا **فيصلي بالناس**، ثم أنطلق **معي برجال معهم** حزم من حطب **إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم** بالنار"[۲] (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میرے دل میں آتا ہے کہ میں لکڑی جمع کرنے کا حکم دوں تو لکڑی جمع کی جائے، پھر حکم دوں کہ نماز شروع کی جائے، اور کسی کو حکم دوں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائے، پھر میں اپنے ساتھ کچھ ایسے لوگوں کو لے کر چلوں جن کے ساتھ لکڑیوں کا گٹھر ہو اور ایسے لوگوں کے پاس آؤں جو نماز باجماعت میں حاضر نہیں ہوتے اور ان کے گھروں کو ان کے ساتھ آگ سے جلا دوں)۔ حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکاۃ سے جنگ کی تھی[۳]، اور جو لوگ دوسروں کے حقوق یعنی دین وغیرہ کی ادائیگی سے گریز کریں، جس قدر ممکن ہو سکے ان سے زبردستی وہ حقوق وصول کئے جائیں گے، اور جب ان کی وصولیابی دشوار ہو تو حقوق کی وجہ سے ان کو قید کیا جائے گا، البتہ جو لوگ تنگدست ہوں، ان کے لئے وسعت تک کی گنجائش اور مہلت دی جائے گی[۴]۔

بلکہ وہ شعائر جو فرض بھی نہیں ہیں امام کو یہ حق حاصل ہے کہ لوگوں پر وہ بھی واجب کر دے، مثلاً اگر کسی شہر کے لوگ اذان ترک کر دیں تو امام یا اس کا نائب ان سے جنگ کرے گا، اس لئے کہ اذان اسلام کے

(۱) التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۲۳ طبع مصطفی الحلبی، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۰۹ طبع المکتب الاسلامی۔
(۲) حدیث: "**والذي نفسي بيده لقد هممت**....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۴۶۔
(۳) التبصرہ ۲/ ۱۳۸۔
(۴) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۲۷۔

ظاہری شعائر میں سے ہے [۱]، اسی طرح قاضی اور محتسب کو جو ذمہ داریاں دی گئی ہیں ان میں ان کو یہ حق حاصل ہے [۲]۔

اور الزام کبھی کبھی حرام بھی ہوا کرتا ہے، مثلاً اگر ظلم کا حکم ہو تو یہ حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**" [۳] (یعنی خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی)، اسی سے یہ حکم بھی مستنبط ہے کہ اگر کوئی حاکم کسی کو ظلماً کسی شخص کے قتل کرنے یا عضو کاٹنے کا یا اس کو کوڑا لگانے کا یا مال لینے کا یا اس کا سامان بیچ دینے کا حکم دے تو وہ اس میں سے کوئی کام نہ کرے گا [۴]۔

اور کبھی الزام جائز ہوتا ہے، مثلاً اگر حاکم بعض لوگوں پر کسی مصلحت کے پیش نظر مباح عمل کرنے کو لازم قرار دے تو یہ جائز ہے [۵]، اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی پر کسی مباح عمل سے رکنے کو لازم کردے تو یہ بھی جائز ہے [۶]۔

اور الزام کبھی مستحب ہوا کرتا ہے، اور یہ اس صورت میں ہے، جب کہ اس کا تعلق کسی مستحب چیز سے ہو، جیسے امام اپنی رعایا کو مساجد میں تراویح کی نماز جماعت سے ادا کرنا لازم قرار دے [۷]۔

بحث کے مقامات:

۶- الزام کے مقامات اسباب کے تعدد کی وجہ سے متعدد ہوا کرتے ہیں، چنانچہ کبھی اکراہ ملجی کے سبب سے الزام ہوا کرتا ہے، اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح "إکراہ" میں دیکھا جائے۔

اسی سلسلہ کے وہ عقود ہیں جن کے آثار میں کسی متعین عمل کا الزام ہوا کرتا ہے، جیسے بیع جب مکمل ہوجائے تو بائع پر مبیع کا حوالہ کرنا اور خریدار پر ثمن حوالہ کرنا لازم ہوجاتا ہے، اسی طرح اجارہ جب مکمل ہوجائے تو اجیر پر عمل کرنا لازم ہوجاتا ہے، اس مسئلہ کی تفصیلات کے لئے "عقد، بیع اور اجارہ" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

---

(۱) منتہی الإرادات ۱/ ۱۴۳ طبع دار الفکر، المہذب ۱/ ۱۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) التبصرہ ۲/ ۱۵، ۱۱۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلیٰ رص ۲۶۸۔

(۳) حدیث: "**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**" کو مجمع الزوائد (۵/ ۲۲۶ طبع القدسی) میں ہیثمی نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "لا طاعة في معصية الله تبارك و تعالى" اور کہا ہے کہ اس کو احمد اور طبرانی نے بعض طرق سے یوں نقل کیا ہے: "**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**"، احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۴) التبصرہ ۲/ ۲۴۷۔

(۵) الجمل ۴/ ۲۱۸ طبع دار صادر، خبایا الزوایا رص ۱۲۴، ۱۲۲۔

(۶) المغنی ۷/ ۱۹۔

(۷) المہذب ۱/ ۹۱۔

اِلغاء

تعریف:

۱- "الغاء" مصدر ہے "أَلغيت الشيئ" کا، یعنی میں نے اس کو باطل کردیا، اسی معنی میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر ہے: "انه كان يلغي طلاق المكره"، یعنی وہ طلاق مکرہ کو باطل قرار دیتے تھے[۱]۔

اصولیین نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "وجود الحكم بدون الوصف صورة" (یعنی ظاہری وصف کے بغیر حکم کا وجود) اس کا حاصل وصف یعنی علت کا اثر انداز نہ ہونا ہے[۲]۔

الغاء فقہاء کے نزدیک ابطال، اسقاط، فساد اور فسخ کے معنی میں مستعمل ہے، البتہ الغاء کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ حق یا ملک ثابت ہو جس کا الغاء مقصود ہو، اس لئے کہ ایسے فعل یا شیٔ کا الغاء درست ہی نہیں ہے جس کا وجود ہی نہ ہو[۳]۔

اصولیین مصالح کی تین تقسیم کرتے ہیں، ایک معتبرہ، دوسری مرسلہ، تیسری ملغاۃ، اس آخری قسم یعنی "مصلحت ملغاۃ" کا مطلب یہ ہے کہ ایسے مصالح جن کو شارع نے باطل قرار دیا ہے جیسے شراب، جوا اور سود کے مصالح کا الغاء۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب فی المادہ۔

(۲) التھانوی ۵/ ۱۳۱۱۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۸۴۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ابطال:

۲- ابطال کا معنی لغت میں کسی چیز کو فاسد کرنا اور اس کو ختم کرنا ہے، خواہ وہ شیٔ حق ہو یا باطل[۱]۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ"[۲] (تاکہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کردے)۔

اصطلاح شرع میں شیٔ پر بطلان کا حکم لگانا ابطال ہے[۳]۔ ابطال فقہاء کی زبان میں الغاء، اسقاط، فسخ اور نقض کے معنی میں آتا ہے۔

اس طرح گویا ابطال الغاء ہی کے معنی میں ہے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ابطال کبھی شیٔ کے وجود سے پہلے بھی ہوسکتا ہے، لیکن الغاء شیٔ کے وجود یا فعل کے وجود کے بعد ہی پایا جائے گا۔

ب- اسقاط:

۳- لغت میں اسقاط کا ایک معنی ازالہ ہے[۴]، فقہاء کی اصطلاح میں ملک یا حق کے ایسے ازالہ کا نام اسقاط ہے، جس کے بعد اس کا کوئی مالک یا حقدار نہ رہ جائے، جیسے طلاق، یہ ملک نکاح کا ازالہ ہے، عتق یہ ملک رقبہ کا ازالہ ہے[۵]۔ اسی طرح اسقاط اور الغاء دونوں ایک دوسرے کے موافق ہیں، کیونکہ اسقاط، الغاء دونوں کے لئے اس ملک یا حق کا وجود ضروری ہے، جس کا اسقاط یا الغاء مقصود ہے، تاکہ الغاء یا اسقاط کا تحقق ہو سکے، لہذا جب یہ کہا جائے "أسقط عنه الرق" تو مطلب ہوگا الغاء، یعنی اس نے غلامی کو ساقط کردیا،

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی فی المادہ۔

(۲) سورۂ انفال ۸۔

(۳) القلیوبی ۲/ ۱۹۱، ۳/ ۱۷۶ طبع الحلبی۔

(۴) تاج العروس، تاج العروس مادہ (سقط)۔

(۵) تکملہ رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۷۳، الفروق للقرافی ۲/ ۱۱۰۔

الغاء کردیا، اسی طرح دونوں یعنی اسقاط والغاء بالعوض بھی ہوتے ہیں، اور بلا عوض بھی۔

ج - فسخ:

۴- فسخ لغت میں نقض (توڑنے وختم کرنے) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "فسخ الشیٔ یفسخه فسخا فانفسخ" یعنی اس شیٔ کو توڑا تو ٹوٹ گئی، اور "تفاسخت الأقاویل" باتیں ختم ہوگئیں۔
اصطلاح میں عقد وتصرف کے ربط کو ختم کرنے اور عوضین میں سے ہر ایک کا اس کے مالک کو واپس کرنے کا نام فسخ ہے۔ اس مفہوم کے اعتبار سے یہ الغاء اور ابطال کے معنی میں ہے[۱]۔ فقہاء ایک ہی مسئلہ میں کبھی الغاء کی تعبیر لاتے ہیں، کبھی ابطال کی اور کبھی فسخ کی لیکن فسخ کا استعمال زیادہ تر عقود میں ہوا کرتا ہے، اور عبادات میں بہت کم ہوتا ہے، اسی معنی میں ہے: "فسخ الحج إلی العمرة" یعنی حج کو ختم کرکے عمرہ کیا، "فسخ نیة الفرض إلی النفل" یعنی فرض کی نیت ختم کرکے نفل کی نیت کیا، البتہ عقود میں فسخ کا استعمال عقود مکمل ہونے سے پہلے یا اس کے بعد کچھ شرائط کے ساتھ ہوا کرتا ہے، مثلاً خیار شرط، خیار رویت، خیار عیب اور اقالہ[۲]۔

اجمالی حکم:

۵- وہ تصرفات اور عقود جو ابھی عاقدین کی طرف سے لازم نہیں ہوئے ہیں، ان کے الغاء اور ختم کردینے کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، البتہ وہ عقود جو ایک جانب سے لازم ہوچکے ہیں، ان کا الغاء دوسری جانب سے جس نے التزام نہیں کیا ہے درست ہے، جیسے وصیت، لیکن وہ عقود وتصرفات جو جانبین کو لازم ہوتے ہیں، ان کے نفاذ کے بعد ان کا الغاء نہیں ہوگا، الا یہ کہ عاقدین الغاء پر راضی ہوں، جیسا کہ اقالہ میں ہوتا ہے، یا پھر عقد باقی رہنے سے کوئی مانع پایا جارہا ہو، جیسے میاں بیوی کے درمیان رضاعت کا ظہور ہوجائے، اور کبھی کبھی الغاء بالخصوص نکاح وغیرہ کے مسائل میں فسخ کے معنی میں ہوا کرتا ہے۔

شرائط میں الغاء:

۶- الغاء کے اعتبار سے شرائط کی چند قسمیں ہیں۔
ان میں کچھ شرطیں تو ایسی ہیں جن کی وجہ سے عقد مطلقاً بلا کسی قید کے لغو ہوجاتا ہے، کیونکہ وہ شرطیں صراحۃً کتاب اللہ یا سنت رسول کی مخالف ہوتی ہیں، جیسے کوئی شخص کسی کو قرض دے اور قرض پر ربا کی شرط لگادے تو عقد یا شرط لغو ہوجائے گا۔
اور کچھ شرطیں وہ ہیں جو خود تو لغو ہوتی ہیں، لیکن ان کی وجہ سے عقد باطل نہیں ہوتا ہے، مثلاً کسی نے کپڑا فروخت کیا، اور شرط یہ رکھی ہے کہ خریدار اس کو نہ فروخت کرے، نہ ہبہ کرے، ایسی بیع جائز ہوجائے گی، لیکن شرط لغو اور ختم ہوجائے گی، حنفیہ کا صحیح مسلک یہی ہے[۱]۔
کچھ شرطیں وہ ہیں جو لغو نہیں ہوتیں، بلکہ خود بھی درست ہوتی ہیں اور عقد بھی درست ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ شرطیں عقد کی توثیق کرتی ہیں، جیسے رہن یا کفیل بالبیع کی شرط لگانا[۲]۔

تصرفات کا الغاء:

۷- وہ تصرفات جن کو شارع نے تسلیم نہیں کیا ہے، وہ لغو ہوجائیں گے، مثلاً خمر کا رہن، مردار کی فروخت، نذر معصیت، اسی

(۱) لسان العرب فی المادہ، الفروق للقرافی ۳/۲۶۹، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۱، قواعد ابن رجب رص ۲۶۹ طبع الخانجی، القلیوبی ۲/۲۷۵۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم طبع الحلبی رص ۳۳۵۔

(۱) البدائع ۵/۱۷۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۵۲، ۳/ ۲۱۲، منتہی الارادات ۲/ ۲۲، الخرشی ۲/ ۲۳۸۔

طرح نا اہل کے تصرفات لغو ہوتے ہیں، مثلاً مجنون [1] اور بیوقوف کے تصرفات، مسئلہ کی پوری تفصیل اصطلاح "حجر" میں دیکھی جائے۔

اقرار میں الغاء:

۸ - جب ظاہر حال اقرار کی تکذیب کرے یا اقرار کرنے والا خود ہی اپنی تکذیب کرے یا رجوع کرلے ایسے حق سے جس میں رجوع درست ہے، تو اقرار لغو ہوتا ہے، رجوع حقوق اللہ میں صحیح ہوتا ہے اور حدود میں بھی [2]۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل "اقرار" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے والی مؤثر شی کا الغاء:

۹ - اصل اور فرع کے درمیان حکم کا متحد ہونا ضروری ہے [3]، اس کی پوری تفصیل "الغاء الفارق" میں دیکھی جائے۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۱۴۰۔
(۲) قلیوبی ۳/ ۴/۲۔
(۳) جمع الجوامع ۲/ ۲۹۳۔

اِلغاء الفارق

تعریف:

۱ - الغاء لغت میں ابطال کو کہتے ہیں، فارق "فرق" سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: "فرق بین الشیئین"، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ دو چیزوں کے درمیان فصل وامتیاز کیا جاتا ہے [1]۔

اصولیین کے نزدیک "الغاء الفارق" یہ ہے کہ قیاس میں اصل وفرع کے درمیان فرق کرنے والی چیز کی عدم تاثیر کو بیان کرنا، یہی وجہ ہے کہ علت میں شرکت کی وجہ سے دونوں میں ایک ہی حکم ثابت ہوگا۔ اس کی نظیر باندی کو غلام سے ملحق کرنا ہے۔ اس مسئلہ میں کہ اگر غلام کا بعض حصہ آزاد ہوا ہو تو یہ آزادی کل غلام میں جاری ہوگی، (اسی طرح یہ بات باندی میں بھی پائی جائے گی) اور غلام کے اندر بعض حصے سے کل کی طرف آزادی کے جاری وساری ہونے کا ثبوت صحیحین کی روایت سے ہے: "من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلاّ فقد عتق منه ما عتق" [2] (جس نے کسی غلام میں اپنا حصہ آزاد کیا اور اس کے پاس غلام کی قیمت کے بقدر مال موجود ہو تو اس کی صحیح معتدل قیمت لگائی

(۱) المصباح المنیر: مادہ (فرق)۔
(۲) حدیث: "من أعتق شركا له....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جائے گی اور اس کے شرکاء کو ان کے حصوں کے مطابق رقم دے دی جائے گی، اور پورا غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا، لیکن اگر مال نہ ہو تو اتنا ہی حصہ آزاد ہوگا جتنا اس نے آزاد کیا ہے)۔

باندی اور غلام میں جو وصف فارق ہے وہ انوثت (مؤنث ہونا) ہے، یہ وصف باندی کے بعض حصہ کی آزادی کے بعد کل کے آزاد ہونے میں مانع و مؤثر نہیں ہوگا، اسی طرح آیت کریمہ ہے: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً"[1] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاکدامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ)۔ آیت محض پاکدامن عورت پر حد قذف کا تقاضا کرتی ہے، اور پاکدامن مردوں کے قذف کرنے کے سلسلہ میں خاموش ہے، لہذا مردوں کو بھی اس حد میں عورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا، اس لئے کہ جو وصف فارق یعنی مؤنث ہونا یہاں موجود ہے وہ لغو اور غیر مؤثر ہے، یعنی حکم میں اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا[2]۔ بعض اصولیین نے "الغاء فارق" کو "نفی الفارق" سے تعبیر کیا ہے، اسی کے ہم مثل "الغاء التفاوت"[3] بھی ہے اور اس کے بالمقابل "ابداء الفارق" یا "ابداء الخصوصیۃ" یا "ابداء الفرق" ہے اور یہ سب چیزیں علت میں عیب پیدا کرتی ہیں۔

وہ قیاس جس کی بنیاد "الغاء فارق" پر ہو اس کو "القیاس فی معنی الاصل" یا "قیاس المعنی" کہتے ہیں[4]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- یہاں دو اصولی ایسی اصطلاحیں ہیں جن کا "الغاء فارق" سے بہت زیادہ التباس و اشتباہ ہوتا ہے۔

اول: "تنقیح مناط" ہے جس کو حنفیہ "استدلال" کہتے ہیں، تنقیح مناط یا استدلال یہ ہے کہ کوئی نص ظاہر کسی وصف کے سبب و علت ہونے پر دلالت کرے اور اعتبار کے حق میں اس کے خصوص کو اجتہاد کی وجہ سے ختم کر دیا جائے اور حکم کو عام امر و سبب سے جوڑا جائے، یا یوں کہا جائے کہ حکم کی علت بننے کے محل میں چند اوصاف ہوں ان میں سے بعض اوصاف کو بذریعہ اجتہاد حکم کی علت کے لئے معتبر ہونے میں حذف کر دیا جائے اور جو وصف باقی رہ جائے اس پر حکم کی بنیاد رکھی جائے (اس طرح اجتہاد کا نام تنقیح مناط ہے)۔

دوم: سبر و تقسیم ہے، اصل (مقیس علیہ) میں جو اوصاف موجود ہوں ان کا احاطہ کرنا اور جن اوصاف کا علت بننا درست نہ ہو، ان کو باطل قرار دینا، تو جو وصف باقی رہے گا وہ حکم کی علت کے لئے متعین ہو جائے گا اور یہی سبر و تقسیم کہلاتا ہے۔

تنقیح مناط اور سبر و تقسیم میں فرق یہ ہے کہ تنقیح مناط کے شق اول میں وصف منصوص علیہ ہوا کرتا ہے، برخلاف سبر و تقسیم کے کہ اس میں ایسا نہیں ہوتا اور اس کے شق ثانی میں جن اوصاف کا علت بننا درست نہ ہو اجتہاد سے ان کو حذف کر دیا جاتا ہے، اور جو اوصاف باقی رہ جاتے ہیں وہ اجتہاد کی رو سے علت قرار پاتے ہیں، (جس پر حکم کی بنیاد رکھی جاتی ہے) لیکن سبر و تقسیم میں صرف حذف کرنے میں اجتہاد کیا جاتا ہے اس کے بعد جو وصف باقی رہ جائے وہ علت بننے کے لئے متعین ہو جاتا ہے۔ الغاء فارق سبر سے قریب تر ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ایک دوسرے کے سوا سبر میں تمام اوصاف باطل ہو جاتے ہیں اور الغاء فارق میں ایک وصف باطل ہوتا ہے اور بقیہ

---

(۱) سورۂ نور ر ۴۔
(۲) جمع الجوامع بشرح المحلی ۲ر ۲۳۴ طبع عیسی الحلبی۔
(۳) البحر المحیط فی الاصول للزرکشی (مسالک العلۃ - مسلک السبر والتقسیم قاعدہ) شرح جمع الجوامع ۲ر ۲۳۱، ۲۳۹، ۳۳۹۔
(۴) شرح جمع الجوامع ۲ر ۱۹۰، ۲۲۱ سہ تسہیل الفصول رص ۲۲۲ طبع اول۔

اوصاف میں علت متعین ہوجاتی ہے، اور جو وصف باقی رہ جاتا ہے وہ فرع کے اندر موجود ہوتا ہے اس لئے اس کا علت پر مشتمل ہونا لازم ہوتا ہے[1]۔

مذکورہ بالا سطور میں الغاء فارق اور تنقیح مناط کی جو تعریف کی گئی ہے، اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ ملغی (لغو قرار پانے والا امر) الغاء فارق میں ایک ایسا وصف ہوتا ہے جو فرع کے اندر موجود ہوتا ہے، اس کے برخلاف تنقیح مناط میں لغو قرار پانے والا امر ایسا وصف ہے جو اصل (مقیس علیہ) میں موجود ہوتا ہے، اسی طرح الغاء فارق میں علت کی تعیین نہیں ہوتی، بلکہ محض الغاء سے الحاق حاصل ہوجاتا ہے، اس کے برخلاف تنقیح مناط میں علت کے لائق اوصاف میں سے باقی اوصاف کی تعیین میں اجتہاد کیا جاتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- وہ اصول اور طریقے جن کے ذریعہ علت تک رسائی ہوتی ہے، جن کو اصولیین مسالک علت سے تعبیر کرتے ہیں، الغاء فارق کو ان میں شمار کیا جائے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اصولیین کا اختلاف ہے، بعض اصولیین جیسے صاحب کتاب المقترح اور ابن السبکی نے جمع الجوامع میں اس کا تذکرہ کیا ہے، بلکہ ابن قدامہ نے اپنی کتاب روضۃ الناظر میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ مسکوت کو منطوق کے ساتھ ملحق کرنے کو قیاس کا نام دیا جائے گا یا نہیں جب کہ نفی الفارق کا طریقہ اختیار کیا جائے جو قطعی طور پر مؤثر ہوتا ہے[2]، اور علم مناظرہ کے لوگوں میں سے کسی نے بھی اس کو مسالک علت میں شمار نہیں کیا ہے[1]اس کی پوری بحث "ملحق اصولی" ضمیمہ میں ہوگی۔

بحث کے مقامات:

۴- بعض اصولیین نے قیاس کی بحث میں مسالک علت کے ذیل میں الغاء فارق کو بیان کیا ہے۔ جیسا کہ انہوں نے اس کا تذکرہ اس بحث میں کیا ہے کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں، ایک قیاس جلی، اور دوسری قیاس خفی۔ قیاس جلی یہ ہے کہ اس میں فارق کی نفی قطعی طور پر ہو یا فارق کا اثر اس میں احتمال ضعیف کے طور پر ہو، اور قیاس خفی اس کے برعکس ہوا کرتا ہے، اسی طرح فقہاء نے اس مسئلہ کو باعتبار علت کے قیاس کی تقسیم میں ذکر کیا ہے کہ علت کے اعتبار سے قیاس کی ایک قسم قیاس علت، دوسری قیاس دلالت تیسری قیاس فی المعنی الاصل ہے، اور "قیاس فی معنی الاصل" ہی کا دوسرا نام "قیاس إلغاء الفارق" ہے[2]۔

(۱) شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۷۰، ۲۹۳، البحر المحیط للزرکشی، تنقیح المناط، التحریر الذی عقب المحصول للرازی (القسم الثانی من الجزء الثانی ص ۳۱۶ طبع جامعۃ الامام محمد بن سعود)۔

(۲) روضۃ الناظر ص ۱۵۴-۱۵۵ طبع السلفیہ قاہرہ۔

(۱) البحر المحیط للزرکشی، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۹۳۔

(۲) شرح الکوکب المنیر ص ۳۲۵ طبع السنۃ المحمدیہ شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۳۹، ۳۱۵۔

الہام

تعریف:

۱- الہام لغت میں: "الہم" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "الھمہ اللہ خیرا" یعنی اللہ تعالی نے اس کو خیر کی تلقین کی، اور الہام یہ ہے کہ اللہ تعالی دل میں کسی بات کو ڈال دے جو آدمی کو کام کے کرنے یا ترک کرنے پر آمادہ کرے، یہ وحی کی ایک قسم ہے، اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے عنایت کرتا ہے [۱]۔

اصولیین کے نزدیک الہام نام ہے: دل میں کسی چیز کے ڈالنے کا جس سے دل مطمئن ہوجائے اور یہ اللہ تعالی اپنے بعض مخصوص بندوں کو عنایت فرماتا ہے [۲]۔

اصولیین نے الہام کو انبیاء کی وحی کی ایک قسم شمار کیا ہے، علامہ ابن ہمام نے اپنی کتاب "التقریر والتحبیر" میں اللہ تعالی کی طرف سے رسول کے لئے الہام کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ یہ دل میں معنی کا القاء جو فرشتہ کی عبارت یا اس کے اشارہ کے واسطے کے بغیر ہو اور اس واضح علم کے حصول کے ساتھ ہو کہ یہ معنی اللہ تعالی کی طرف سے ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب، کشاف اصطلاحات الفنون، باب اللام فصل الہم۔
(۲) جمع الجوامع ۲/۳۵۶ طبع الحلبی۔
(۳) التقریر والتحبیر ۳/۲۹۵ طبع اول بولاق۔

متعلقہ الفاظ:

الف-وسوسہ:

۲- دل میں کسی معنی کا القاء کسی ایسے سبب کے واسطے سے جو شیطان کی طرف سے پیدا ہو، وسوسہ کہلاتا ہے [۱]۔

ب-تحری:

۳- جس میں کوشش کرنا اور فکر سے کام لینا ہوتا ہے، تحری ہے، لیکن الہام بلا کسی کسب کے حاصل ہوتا ہے [۲]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- علماء اصول کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے انبیاء کو الہام ہونا برحق ہے، اور نبی کریم ﷺ کا الہام خود ان کے حق میں اور آپ کی امت کے حق میں حجت ہے، اور اس کی حقیقت کا انکار کرنے والے کو کافر کہا جائے گا، اور اس پر عمل نہ کرنے والوں کو فاسق قرار دیا جائے گا، نبی کے الہام سے ثابت شدہ عمل سے گریز کو فسق قرار دیا جائے گا جیسا کہ قرآن کے کسی حکم کے ترک سے فسق لازم آتا ہے [۳]۔

لیکن انبیاء کے علاوہ اگر مسلمانوں کا الہام ہو تو یہ حجت نہیں، کیونکہ جو معصوم نہ ہو اس کے دل میں پیدا ہونے والی باتوں پر وثوق نہیں ہوسکتا، کیونکہ شیطان کے وسوسہ سے یہ مامون نہیں ہوتے، جمہور اہل علم کا یہی قول ہے، حنفیہ کا قول مختار یہی ہے، صوفیاء نے اس

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (لہم)، العقائد النسفیہ مع حواشی ص ۴ طبع الحلبی۔
(۲) ابن عابدین ۱/۲۹۰ طبع اول بولاق، البحر الرائق ۱/۳۰۲ طبع العلمیہ۔
(۳) جمع الجوامع ۲/۳۵۶۔

قسم کی جو بھی باتیں کی ہیں ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی احکام میں وہ حجت ہوں گی۔

ایک قول یہ ہے کہ جن پر الہام ہو ان کے لئے حجت ہے، دوسروں کے لئے نہیں، لیکن یہ بھی اس صورت میں جب کہ وہ الہام کسی نص یا اجتہاد یا دوسرے الہام کے خلاف نہ ہو اور اس کو بہت سے علماء نے ذکر کیا ہے پس مُلْھَم (جس پر الہام ہو) کے لئے عمل کرنا واجب ہے لیکن دوسروں کو اس کی دعوت دینا جائز نہیں ہے۔

امام رازی نے اُدلہ قبلہ میں اور شافعیہ میں سے ابن الصباغ نے مذکورہ قول پر اعتماد کیا ہے[1]۔

ایک بحث یہاں یہ بھی چھڑتی ہے کہ انبیاء کے حق میں یہ وحی ظاہر ہے یا وحی باطن؟ علماء اصول کے درمیان اس میں اختلاف ہے[2]۔

اُولوالأرحام

دیکھئے: "أرحام"۔

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۵۶ سہ التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۵، ۲۹۶۔

(۲) التقریر والتحبیر ۳/ ۲۹۶ سہ مسلم الثبوت ۲/ ۳۷۰۔

اُولوالأمر

تعریف:

۱- "أولو" ان الفاظ میں سے ہے جو ہمیشہ مضاف ہوتے ہیں، جیسے: "أولو الرأي" یعنی اصحاب الرائے، یہ اسم جمع ہے، اس کا واحد "ذو"[1] ہے، اس کا مفرد اس لفظ سے نہیں آتا ہے۔

"أمر" لغت میں بطور استعلاء (اپنے کو بڑا سمجھ کر) کسی کام کے مطالبہ کو کہتے ہیں، اس کی جمع "أوامر" ہے، اور کبھی شان وحال کے معنی میں بھی آتا ہے، اس کی جمع "اُمور" ہے[2]۔

اُولوالأمر: رؤساء اور امراء کو کہتے ہیں[3]، "أولی الأمر" کا لفظ اللہ تعالی کے اس قول میں آیا ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"[4] (اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)۔

۲- "أولی الأمر" کی مراد کے بارے میں سب سے صحیح اقوال دو ہیں:

(۱) الکلیات لأبی البقاء حرف الألف واللام ۱/ ۲۷۰، القاموس المحیط باب الألف اللینہ ۴/ ۱۰۳۔

(۲) الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۲۹۲-۲۹۳۔

(۳) القاموس المحیط ۱/ ۳۷۹ سہ محیط المحیط: مادہ (أمر)، الکلیات لأبی البقاء ۱/ ۲۷۰، ۳۰۱۔

(۴) سورۂ نساء/ ۵۹۔

اول: ''اُولی الأمر'' سے مراد اہل قرآن واہل علم ہیں، امام مالکؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور اسی طرح کا قول حضرت ابن عباسؓ، ضحاک، مجاہد اور عطاء کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ''اُولی الأمر'' سے مراد فقہاء اور علماء دین ہیں، اور یہ اس لئے کہ اصل ''حکم'' فقہاء اور علماء کی طرف سے ہوتا ہے اور فیصلہ کا حق انہی کو ہوتا ہے[1]۔

دوم: امام طبری کہتے ہیں: سب سے زیادہ درست قول یہ ہے کہ ''اُولی الأمر'' سے مراد امراء اور حکام ہیں، اس لئے کہ صحیح روایتوں میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ان معاملات میں جن میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی جاتی ہے اور مسلمانوں کا اس میں فائدہ ہوتا ہے، ائمہ اور ولاۃ کی اطاعت کا حکم دیا[2]۔

اور امراء سے مراد امراء مسلمین ہیں، آپ ﷺ کے عہد کے بھی امراء اور آپ کے بعد کے امراء سب اس میں شامل ہیں، ان میں خلفاء، سلاطین، امراء، قضاۃ اور ان کے علاوہ وہ دیگر حضرات شامل ہیں جن کو ''ولایت عامہ'' (عمومی سربراہی) حاصل ہو۔

اسی طرح ان میں فوج کے امراء بھی شامل ہیں، یہ حضرت ابوہریرہؓ، میمون بن مہران اور ابن ابی حاتم سے سدی کے واسطے سے منقول ہے، اور ابن عساکر نے ابو صالح کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

اس کے علاوہ بہت سے علماء نے ''اولی الامر'' کو ایسے معنی پر محمول کیا ہے جو مذکورہ بالا تمام افراد کے لئے عام ہے، کیونکہ یہ تعبیر ان سب کو شامل ہے، اس لئے کہ امراء کو لشکر اور جنگ کی تدبیر کا حق حاصل ہے، اور علماء کو شریعت کی حفاظت اور جائز وناجائز کے بیان کا حق حاصل ہے[3]۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۲۵۸، ۲۶۱ طبع وزارۃ التربیہ مصر۔

(۲) تفسیر الطبری ۸/ ۴۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن لعماد الدین بن محمد الطبری المعروف بالکیا الہراسی ۲/ ۳۲۰، ۳۲۵ طبع دار الکتب الحدیثہ مصر۔

(۳) تفسیر روح المعانی (آلوسی) ۵/ ۶۵، ۶۶ طبع المطبعۃ المنیریہ دمشق۔

متعلقہ الفاظ:

اُولیاءِ اُمور:

۳- ''اُولیاء اُمور'' کا لفظ ان تمام حضرات کو شامل ہے، جن کو دوسروں پر ولایت حاصل ہے، خواہ ولایت عامہ ہو یا ولایت خاصہ، اولیاء میں (امراء، ولاۃ، علماء وغیرہ جن کا اوپر ذکر کیا گیا ان کے علاوہ) یتیم کے اولیاء، مجنون کے نگراں، نکاح میں عورت کے اولیاء بھی ہیں[1]۔

وہ شرائط جو ''اُولو الأمر'' میں معتبر ہیں:

۴- جن کو خلافت کی ذمہ داری سپرد کی جائے (جو ''اُولی الأمر'' کا سب سے اعلی درجہ ہے) ان کے لئے درج ذیل شرائط ہیں: اسلام، حریت، بلوغ، عقل، مرد ہونا، علم، عدالت (جملہ شرائط کے ساتھ) اور کفایت۔

علم سے مراد وہ علم ہے جو عام معاملات میں تصرفات شرعیہ کے لئے رہنمائی کرے۔

عدالت سے مراد یہاں سیرت واخلاق کی درستگی اور معاصی سے اجتناب ہے۔

کفایت سے مراد یہاں یہ ہے کہ وہ حدود کے قائم کرنے پر قادر ہو، جنگ میں بصیرت رکھنے والا اور عوام کو جنگ پر آمادہ کرنے کا اہل ہو، ساتھ ہی حواس جیسے سمع وبصر اور زبان درست ہوں تاکہ وہ براہ راست اشیاء کا ادراک کرسکے، اور حواس کی سلامتی سے مراد ان چیزوں سے محفوظ رہنا ہے جو عقل ورائے میں مؤثر ہوں، اسی طرح

---

(۱) لسان العرب ۳/ ۹۸۵، مادہ (ولی)، التعریفات الفقہیہ رص ۵۲۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۵۳-۵۴ طبع مصطفی الحلبی مصر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۲-۲۲۳۔

خلیفہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے اعضاء صحیح سالم ہوں، کسی طرح کا کوئی ایسا نقص نہ ہو جو پوری حرکت کرنے اور جلدی اٹھنے سے مانع ہو، اعضاء کی سلامتی کا مقصد بھی ان ہی چیزوں سے محفوظ رہنا ہے جو عقل و رائے اور عمل میں مؤثر ہوں، خلیفہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ایسی شجاعت قوت کا بھی مالک ہو جو مسلمانوں کی شیرازہ بندی اور دشمن سے جہاد میں اس کے لئے معاون ہو، اسی طرح صاحب الرائے ہونا بھی ضروری ہے، جس کی وجہ سے ملکی سیاست اور تدبیر مصالح کی اہلیت رکھتا ہو، جنگ اور سیاست وحکمرانی کے معاملات کو انجام دے سکتا ہو نیز حدود کے قائم کرنے پر قادر ہو اور اس سلسلہ میں اس کے لئے شفقت وغیرہ مانع نہ بنے[1]۔

خلیفہ سے نیچے درجہ کے جو "اُولی الأمر" ہیں، ان کے لئے کچھ کم درجہ کے شرائط ہیں، بلکہ مسلمانوں کی جو ذمہ داریاں ان کے سر ہوں ان کی انجام دہی کے لئے جو چیزیں ضروری ہیں وہ ان میں پائی جائیں، یہ شرائط ابواب قضاء، جہاد وغیرہ میں معلوم کی جاسکتی ہیں[2]۔ ان سب کا مرجع یہ ہے کہ قوت وامانت پائی جائے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ" [3] (کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے جو قوت والا ہو، امانت دار ہو)۔

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۹،۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحلبی مصر، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱،۵ طبع بیروت لبنان، مقدمہ ابن خلدون رص ۵۲۲، ۵۲۳، غیاثی الإمامات ۹۵/۲، شرح العقائد النسفیہ رص ۱۸۵، المغنی فی أبواب التوحید ج ۲۰ القسم الاول رص ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۵، رد المحتار علی الدر المختار ۳۶۸/۱، حاشیۃ الدسوقی ۳۲۵/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنہاج ۱۷۲/۴، ۱۷۳، ۲۱۷ طبع مصطفی الحلبی مصر۔

(۲) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ۔

(۳) سورۂ قصص ۲۶۔

۵- "اُولواُلأمر" کے لئے رعایا کی ذمہ داریاں:

(۱) "اُولواُلأمر" کی اطاعت:

قرآن وسنت کے نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ "اُولی الأمر" کی اطاعت واجب ہے، اور ان کی نافرمانی حرام ہے لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ امت پر "اُولی الأمر" کی اطاعت کچھ شروط وقیود کے ساتھ واجب ہے، مطلق اطاعت واجب نہیں بلکہ حدود شرع میں رہتے ہوئے اطاعت واجب ہے، چنانچہ اللہ تعالی نے "اُولی الأمر" کی اطاعت کا حکم اس طرح بیان فرمایا ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" [1] (اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)۔ اس آیت کا نام ہی ہے: "آیۃ الأمراء"۔

"اُولی الأمر" کی اطاعت ایک حکومت میں نظم وضبط برقرار رکھنے کے لئے اساسی امر ہے۔

اور طاعت لغت میں حکم بجالانے کا نام ہے اور یہ "أطاع" سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے فرماں برداری کرنا۔

اللہ کی طاعت اور رسول اللہ ﷺ کی طاعت کا وجوب آیت کے اس ٹکڑے سے ثابت ہوتا ہے: "أطیعوا اللہ، و أطیعوا الرسول"۔۔۔ اس لئے کہ "أطیعوا" کا لفظ فعل امر ہے، اور جب قرینہ موجود ہو تو امر وجوب کے لئے آتا ہے، اور نص ایسے قطعی قرینہ پر مشتمل ہے جو اس امر کے وجوب کے لئے ہونے کو بتاتا ہے، اور یہ اس طرح کہ طاعت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان کے ساتھ مربوط ہے[2]۔

(۱) سورۂ نساء ۵۹۔

(۲) تفسیر الطبری ۱۴۷/۵، ۱۴۸، احکام القرآن لابن العربی ۴۵۱/۱، ۴۵۲، القرطبی ۲۵۹/۵، ۲۶۱، روح المعانی للآلوسی ۶۵/۵، ۶۶، رد المحتار ۵۵۹/۱۔

اللہ تعالیٰ نے آیت میں طاعت کا حکم مطلقاً بلاکسی قید کے دیا ہے، پھر سنت نبوی میں طاعت کے ساتھ قید بیان کردی گئی ہے کہ اسی چیز میں اطاعت ہوگی جس میں معصیت اور نافرمانی لازم نہ آتی ہو، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "علي المرء المسلم الطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[۱] (مسلمان پر اطاعت واجب ہے، ان تمام چیزوں میں جن کو پسند کریں یا ناپسند کریں، الا یہ کہ معصیت کا حکم دیا جائے، لہذا اگر معصیت کا حکم دیا گیا تو اس میں سمع وطاعت نہیں ہے)۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[۲] (مخلوق کی اطاعت خالق کی معصیت میں نہیں ہے)۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصى أميري فقد عصاني"[۳] (جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی، جس نے میرے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی)۔

امام طبری فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے آیت: "وأولي الأمر منكم" میں جن لوگوں کی اطاعت کا حکم دیا ہے، وہ ائمہ اور وہ حضرات ہیں جن کو مسلمانوں نے اپنے معاملات کا ذمہ دار بنادیا ہو، ان کے علاوہ دوسرے لوگ اس میں داخل نہیں ہیں[۱]۔

(۲) مسلمانوں پر دوسری ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اپنے معاملات کو اپنے امیر، علماء دین اور تجربہ کار لوگوں کے سپرد کردیں اور ان کی تدبیر پر بھروسہ کریں تاکہ آراء مختلف نہ ہوں[۲]۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَوْ رَدُّوْهُ إِلَى الرَّسُوْلِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُ مِنْهُمْ"[۳] (اور اگر یہ لوگ اسے رسول کے یا اپنے میں سے صاحبان امر کے حوالہ کردیتے تو ان میں سے جو لوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں اس کی حقیقت بھی جان لیتے)۔

(۳) تیسری ذمہ داری یہ ہے کہ "اولی الامر" کی غیر معصیت میں مدد کریں۔

(۴) چوتھی ذمہ داری یہ ہے کہ امراء کے حق میں وہ خیرخواہ ہوں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الدين النصيحة لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم"[۴] (دین خیرخواہی کا

= ۳/۳۱۱، ۴/۳۳۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۳۰۔

(۱) حدیث: "علي المرء المسلم الطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۱۲۱، طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق....." مجمع الزوائد (۵/۲۲۶ طبع القدسی) میں ہیثمی نے یوں نقل کیا ہے: "لا طاعة في معصية الله تبارك و تعالى" اور انہوں نے کہا ہے کہ اس کو امام احمد اور طبرانی نے مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، بعض طرق میں ہے: "ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) حدیث: "من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصاني....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۱۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۳/۱۱۱، ۱۱۲، رد المحتار علی الدر المختار ۱/۵۵۹، ۳/۳۳۳، ۳/۳۱۰، شرح المنہاج ۳/۱۷۴، تفسیر الطبری ۸/۴۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۳۔

(۳) سورۂ نساء ر ۸۳۔

(۴) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۲، ۳۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۔ حدیث: "الدين النصيحة" کی روایت مسلم (۱/۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نام ہے، اللہ کے حق میں، اس کے رسول اور اس کی کتاب کے حق میں، مسلمانوں کے ائمہ اور عام لوگوں کے حق میں)۔

"اُولواُلأمر" کی ذمہ داریاں:

۶ - "اُولی الأمر" پر ضروری ہے کہ ہر میدان میں عام مسلمانوں کی مصلحت و فائدہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے اختیارات کے مطابق تصرف کریں، اس سلسلہ میں قاعدہ شرعی ہے: "**التصرف علی الرعیة منوط بالمصلحة**" (رعایا پر تصرف ان کے مصالح سے مربوط ہوگی)، اس سلسلہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

(۱) دین کے مقررہ اصول اور اسلاف امت کے اجماع کے مطابق اس کی حفاظت، اگر کوئی شک وشبہ میں مبتلا ہونے والا شخص دین سے ہٹ جائے تو امیر کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کے لئے دلیل کو واضح کرے اور اس کے سامنے صحیح نظریہ کو بیان کرے اور اس سے ان تمام حقوق وحدود کا مواخذہ کرے جو اس پر لازم ہوں تا کہ دین خلل ونقص سے محفوظ رہے اور امت زیغ وضلال سے دور رہ سکے۔

(۲) دوسری ذمہ داری یہ ہوگی کہ اختلافات وجھگڑوں کو ختم کرنے کے لئے احکام نافذ کرے تا کہ انصاف ظاہر ہو اور ظالم ظلم وزیادتی نہ کر سکے، اور مظلوم کمزور نہ رہے۔

(۳) تیسری ذمہ داری حکومت کی حفاظت اور اندرون ملک امن وامان قائم رکھنا تا کہ لوگ معاش حاصل کرسکیں اور پر امن طریقہ سے اسفار کرسکیں۔

(۴) چوتھی ذمہ داری حدود قائم کرنا ہے تا کہ اللہ تعالیٰ کے محارم کی بے حرمتی نہ ہو اور بندگان خدا کے حقوق ضائع نہ ہوں، بلکہ ان کا تحفظ ہو۔

(۵) پانچویں ذمہ داری پوری تیاری اور مدافعانہ قوت وطاقت کے ساتھ سرحدوں کی حفاظت کا انتظام کرنا تا کہ دشمن سرحد پار کرنے میں کامیاب نہ ہوں اور محارم کی بے حرمتی نہ کرسکیں اور نہ کسی مسلم یا معاہد کا خون بہا سکیں۔

(۶) چھٹی ذمہ داری دعوت اسلام کے سامنے آنے کے بعد اسلام سے دشمنی کرنے والوں سے جہاد کرنا ہے تا کہ دشمن اسلام قبول کرلیں یا اہل ذمہ میں شامل ہوجائیں۔

(۷) باغیوں، آپس میں جنگ کرنے والوں اور ڈاکوؤں سے قتال کرنا، معاہدوں، امن، صلح، اور جزیہ کے معاملات پر دستخط کرنا[1]۔

تفصیل "امامت کبریٰ" کی اصطلاح میں موجود ہے۔

(۸) وزراء کی تقرری اور ان کو عمومی امور اور عمومی ولایت سونپنا، اس لئے کہ وہ لوگ تمام امور میں بلا کسی تخصیص کے نائب بنائے جاتے ہیں۔

(۹) ممالک کی حفاظت کرنے والے امراء کی تقرری، ان کو مخصوص امور میں عمومی ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ ان سے وابستہ معاملات میں غور وخوض تمام امور کو شامل ہوگا۔

(۱۰) قضاۃ اور حج کے امراء اور سپہ سالار کی تقرری اور ان کو عام کاموں کی خصوصی ولایت وذمہ داری سونپنا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تمام امور میں ایک خاص نگرانی پر متعین ہوگا، اسی طرح پنج وقتہ اور جمعہ کی نمازوں کے اماموں کی تقرری، ان میں سے ہر ایک کے لئے شرائط ہیں جن کے پائے جانے پر ہی ان کی ولایت منعقد ہوگی۔

(۱۱) بیت المال سے ملنے والے عطایا اور نوازشات کی بلا کسی

---

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۱، ۱۲، ۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵، ۱۶، ۳۰، ۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۵۸، ۲۱۲، ۲۱۸، ۳۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹، ۲/ ۲۸۶، شرح المنہاج ۴/ ۱۷۱، ۲۱۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۵۳، ۳۶۱، ۷/ ۳۴، ۸/ ۲۸۷۔

اسراف اور کمی کے تعیین کرنا[1]۔

اس کی تفصیل بھی "امامت کبری" کی اصطلاح میں ہے۔

(۱۲) معتمد لوگوں (کی باتوں) پر اکتفا کرنا اور خیر خواہوں کی بات کو ماننا ان سے متعلق اعمال اور ان کے سپرد اموال کے بارے میں تاکہ اعمال منضبط رہیں اور اموال محفوظ رہیں۔

(۱۳) براہ راست یا اپنے کسی قابل اعتماد معاون کے ذریعہ تمام امور کی دیکھ بھال کرنا اور حالات کا جائزہ لینا تاکہ وہ امت کی قیادت کو اٹھا سکے اور ترقی دے سکے[2]۔

(۱۴) اہل رائے سے مشورہ کرنا، کیونکہ مشورہ کو اسلام کی اہم بنیادی چیزوں میں سے ایک اہم جزء، اور اسلامی حکومت کے بنیادی قواعد میں سے ایک اہم بنیاد و قاعدہ مانا گیا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں مشورہ کرنے کی تعلیم دو آیتوں میں بڑی صراحت کے ساتھ دی گئی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"[3] (پھر اللہ کی رحمت ہی کے سبب سے ہے کہ آپ ان کے ساتھ نرم رہے۔ اور اگر آپ تندخو، سخت طبع ہوتے تو لوگ آپ کے پاس سے منتشر ہو گئے ہوتے، سو آپ ان سے درگزر کیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ"[1] (اور جن لوگوں نے اپنے پروردگار کا حکم مانا اور نماز کی پابندی کی اور ان کا (یہ اہم) کام باہمی مشورہ سے ہوتا ہے اور جو کچھ ہم نے انہیں دے رکھا ہے اس میں سے خرچ کرتے رہتے ہیں)۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل "امامت کبری" کی اصطلاح میں موجود ہے۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵، ۱۰۸، رد المحتار علی الدر المختار ۳؍ ۲۹۷، ۳۰۸، شرح المنہاج ۴؍ ۲۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸؍ ۳۸۶، ۱۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۸، ۲۷، ۹۳۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۔

(۳) سورۂ آل عمران ر ۱۵۹۔

(۱) سورۂ شوری ر ۳۸۔

دیکھئے: تفسیر الطبری ۴؍ ۱۵۲، ۹، ۲۲۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۴۳، ۴۳، ۴۳، ۴۵، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۱۳، ۱۴، ۱۳۶۔

الیہ

تعریف:

۱- "الیہ" سرین یا اس گوشت اور چربی کو کہتے ہیں جو سرین پر پائی جاتی ہے[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ لفظ لغوی معنی ہی میں مستعمل ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں "الیہ" وہ گوشت ہے جو پیٹھ اور ران کے درمیان ابھرا ہوا ہو[2]۔

ران سے قریب گھٹا ہوا کرتا ہے اور ران سے اوپر کولھا ہوتا ہے اس کے اوپر "الیہ" ہوتا ہے[3]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- "الیہ" کے متعدد احکام کتب فقہ کے مختلف ابواب میں پائے جاتے ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- نواقض وضو میں ہے: حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ باوضو آدمی جب سو جائے اور سرین زمین سے لگا ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس صورت میں ناقض وضوشی کے خروج کا اندیشہ نہیں رہتا ہے۔

مالکیہ نے سونے والے کی ہیئت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے نزدیک صرف صفت نوم (نیند کی کیفیت) کا اعتبار ہے کہ وہ گہری ہے یا ہلکی؟ حنابلہ صفت نوم اور سونے والے کی ہیئت دونوں کو دیکھتے ہیں، جب سونے والے کی سرین زمین سے ملی اور لگی ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، لیکن اگر گہری نیند ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا[1]۔

ب- "باب الاضحیہ" میں ہے: جس بکری کی سرین نہ ہو جس کو "بتراء" یا "دم کٹی" کہا جاتا ہے اس کی قربانی درست ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور کتب فقہ میں چار اقوال پائے جاتے ہیں:

۱- اس طرح کی بکری کی قربانی مطلقاً درست نہ ہوگی، یہ قول مالکیہ کا ہے[2]۔

۲- اگر پیدائشی دم نہ ہو تو قربانی درست ہوگی لیکن اگر بعد میں کٹی ہو تو قربانی درست نہ ہوگی، شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے[3]۔

۳- اکثر دم کٹی یا کم کٹی دونوں میں فرق کیا گیا ہے، اگر اکثر حصہ کٹا ہو تو اس کی قربانی نہیں ہوگی، اور اگر اکثر باقی ہو تو قربانی ہو جائے گی، کیونکہ اصل یہ ہے کہ اکثر کا حکم کل کا ہوا کرتا ہے، باقی رہنے میں بھی اور باقی نہ رہنے میں بھی، یعنی دونوں صورتوں میں اکثر کا لحاظ ہوگا، یہ قول حنفیہ کا ہے[4]۔

۴- چوتھا قول یہ ہے کہ اس کی قربانی بلا کسی قید کے درست ہوگی، یہ قول حنابلہ کا ہے، جو حضرات "بتراء" یا "دم کٹی" جانور کی قربانی میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہیں، ان میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، سعید بن مسیب، حسن، سعید بن جبیر، اور الحکم ہیں[5]۔

---

(۱) ترتیب القاموس، لسان العرب، المحیط: مادہ (ألي)۔

(۲) الجمل علی المنہج ۵ر ۲۳۳، المغنی ۷ر ۱۵، طبع الریاض۔

(۳) المخصص لابن سیدہ ۲ر ۱۴۰، ۱۴۲۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۹۷، الدسوقی ۱ر ۱۱۸، ۱۱۹، القلیوبی ۱ر ۳۴ طبع الحلبی، المغنی ۱ر ۱۷۵۔

(۲) الخرشی ۳ر ۳۵، ۳۶ شائع کردہ دار صادر۔

(۳) الروضہ ۳ر ۱۹۶ طبع المکتب الاسلامی۔

(۴) تبیین الحقائق ۶ر ۵۔

(۵) المغنی ۸ر ۶۲۵، ۶۲۶۔

ج- اگر کسی نے عمداً ''سرین'' کو نقصان پہنچایا تو اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک قصاص ہے، اس لئے کہ سرین کی ایک حد ہے، جس پر سرین کا خاتمہ مانا جاتا ہے [1]۔

مزنی فرماتے ہیں کہ اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ یہ ایک گوشت ہے جو دوسرے گوشت سے متصل ہے اور ران کے گوشت کے مشابہ ہے [2]۔

اور اگر نقصان کا پہنچانا عمداً نہ ہو بلکہ خطاءً ہو تو ایک ''الیہ'' میں نصف دیت ہے اور ''دو الیہ'' میں کامل دیت ہے، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے [3]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ''الیہ'' کو نقصان پہنچانے میں عادل حضرات کے فیصلے پر عمل ہوگا، خواہ مرد کا ''الیہ'' ہو یا عورت کا، یہ حکم جمہور مالکیہ کے نزدیک ہے، البتہ ''اشہب'' مرد اور عورت کے ''الیہ'' میں فرق کرتے ہیں، مرد کے ''الیہ'' میں انہوں نے حکم کے فیصلے کی بات کی ہے، اور عورت میں دیت ہے، کیونکہ عورت کے لئے ''الیہ'' کی جنایت اس کے پستان کی جنایت سے بڑھ کر ہوتی ہے [4]۔

مذکورہ مواقع کے علاوہ نماز کے قعدہ میں افتراش اور تورک پر گفتگو کرتے ہوئے فقہاء ''الیہ'' کا تذکرہ کرتے ہیں [5]۔

اسی طرح مردوں کی تکفین کے مسئلہ میں میت کو اندر کی گندگی سے محفوظ رکھنے کے لئے دونوں سرینوں کے درمیان روئی رکھ کر باندھنے پر بھی فقہاء کلام کرتے ہیں [6]۔

الیّہ

دیکھئے: ''الیان''۔

إماء

دیکھئے: ''رق''۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ بہامش الہندیہ ۶ر ۲۹۳ طبع بولاق، الزرقانی علی خلیل ۸ر ۱۰ شائع کردہ دار الفکر، الجمل علی المنہج ۵ر ۳۳، المغنی ۷ر ۱۵۔

(۲) المغنی ۷ر ۱۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۶ر ۳۹۳ طبع بولاق، الجمل علی المنہج ۵ر ۰۷، المغنی ۸ر ۳۱۔

(۴) الزرقانی علی خلیل ۸ر ۰ ۳۔

(۵) جواہر الاکلیل ار ۵۱، الجمل علی المنہج ار ۳۸۳۔

(۶) القلیوبی ار ۳۲۹، المغنی ۲ر ۶۶۳۔

أمارة

تعریف:

۱- ''أمارۃ'' لغت میں علامت کو کہتے ہیں [۱]۔

اصولیین کے نزدیک ''أمارۃ'' ''دلیل ظنی'' کو کہتے ہیں، یعنی ایسی چیز جس میں صحیح غور وفکر سے مطلوب خبری ظنی تک رسائی ممکن ہو [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دلیل:

۲- دلیل: ایسی چیز جس میں صحیح غور وفکر سے مطلوب خبری قطعی یا خبری ظنی تک رسائی حاصل ہو اور کبھی وہ خبری قطعی کے ساتھ خصوص ہوتی ہے [۳]۔

ب- علامت:

۳- دلیل ظنی کا نام ''علامت'' یا ''أمارۃ'' ہے [۴]، البتہ حنفیہ ''علامت'' ہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ''أمارۃ'' کا

(۱) لسان العرب المحیط (امر)، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۲۷۔
(۲) مسلم الثبوت ۱/ ۲۰، تسہیل الوصول إلی علم الاصول رص ۱۲، التقریر والتحبیر ۳/ ۱۸۳، تیسیر التحریر ۳/ ۲۰۹ طبع صبیح۔
(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۲۰۔
(۴) تسہیل الوصول رص ۱۱، التلویح ۲/ ۳۰۰ طبع مصطفی الحلبی۔

لفظ ''علامت'' سے مشہور نہیں ہے، بلکہ زیادہ مشہور ''علامت'' ہی کا لفظ ہے۔

علامت اور أمارۃ میں ایک فرق یہ ہے کہ ''علامت'' شئی سے جدا نہیں ہوتی، اس کے برخلاف ''أمارۃ'' شئی سے علاحدہ ہوسکتی ہے [۱]۔

ج- وصف تخییل:

۴- وصف تخییل سے ظن ضعیف سمجھا جاتا ہے اور ''أمارۃ'' سے ظن قوی سمجھا جاتا ہے [۲]۔

د- قرینہ:

۵- قرینہ کا اطلاق زیادہ تر ''أمارۃ'' پر ہوتا ہے، اسی طرح اس کے برعکس بھی ہوتا ہے البتہ ''قرینہ'' کبھی کبھی قطعی ہوا کرتا ہے [۳]۔

اجمالی حکم:

۶- اصولیین کی رائے ہے کہ جس چیز پر دلیل قطعی نہ ہو بلکہ محض ''أمارۃ'' ہو جیسے خبر واحد اور قیاس تو مجتہد کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ وہ اس ظن کے تقاضے پر عمل کرے جو ان کے نزدیک ''أمارۃ'' سے ثابت ہوا ہے، اور یہ مقلد کے برخلاف حکم ہوگا، کیونکہ مقلد کا ظن علم کا ذریعہ نہیں ہوسکتا [۴]۔

فقہاء ''أمارات'' کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ قبلہ معلوم کرنے کے لئے مسئلہ میں ہواؤں کے چلنے اور ستاروں کے نکلنے کی جگہوں سے قبلہ

(۱) تیسیر التحریر ۳/ ۵۵ طبع صبیح، التعریفات للجرجانی طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) حاشیۃ الشریف الجرجانی علی العضد ۱/ ۴۲ طبع لیبیا۔
(۳) مجلۃ الاحکام رص ۱۷۴۱۔
(۴) شرح العضد وحواشیہ ۱/ ۳۰۲ طبع لیبیا، المعتمد ۲/ ۹۸۷۔

کی تعیین کو درست قرار دیتے ہیں [۱]۔

اسی طرح مسئلہ بلوغ میں، اکثر فقہاء زیر ناف بال اگنے کو بلوغ کی نشانی اور "امارۃ" قرار دیتے ہیں [۲]۔ بعض فقہاء ناک کے بانسے، آواز کا بھاری پن، پستان کا ابھرنا اور بغل کی بدبو کو بھی علامت بلوغ مانتے ہیں [۳]۔

۷- باب قضا میں ہے کہ امارات کی بنیاد پر حکم لگانا فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، بعض فقہاء جو "امارات" کی بنیاد پر حکم لگانا درست سمجھتے ہیں، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ" [۴] (اور ان کے کرتہ پر جھوٹ موٹ کا خون (بھی) لگا لائے)۔ روایت ہے کہ یوسف علیہ السلام کے بھائی جب ان کی قمیص لے کر اپنے والد یعقوب علیہ السلام کے پاس آئے تو انہوں نے اس پر غور کیا، اس کو پھٹا ہوا نہیں پایا اور نہ ہی دانت کا کوئی اثر تھا، اس علامت سے انہوں نے اپنے لڑکوں کے کذب پر استدلال کیا، چنانچہ فقہاء نے بہت سے فقہی مسائل میں اس آیت کے ذریعہ "امارات" کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے [۵]۔

علامہ ابن فرحون نے اپنی کتاب "تبصرۃ الحکام" کے ستر کا عدد پورا کرنے والے باب میں احوال، علامتوں اور فراست وغیرہ کے قرائن سے جو بات ثابت ہو اس کے مطابق فیصلہ کے لئے خاص کیا ہے اور اس پر کتاب وسنت سے دلائل بھی قائم کئے ہیں، اور ساتھ سے زائد ایسے مسائل ذکر کئے ہیں جن میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض فقہاء کی انفرادی رائے پر مبنی ہیں۔

بعض فقہاء قرائن کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، ان کی دلیل ابن ماجہ کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لو كنت راجما أحدا بغير بينة لرجمت فلانة، فقد ظهر منها الريبة في منطقها وهيئتها ومن يدخل عليها**" [۱] (اگر میں کسی دلیل وبینہ کے بغیر کسی کو سنگسار کرتا تو فلانی عورت کو سنگسار کرتا، اس لئے کہ اس کی طرف سے اس کی گفتگو اور انداز نیز اس کے پاس آنے جانے والوں کی نسبت سے شک پایا گیا)۔

تفصیل "قرینہ" کی اصطلاح میں نیز اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/۳۳۳ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) الدسوقی ۳/۲۹۳ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۴/۳۳۷، القلیوبی ۲/۳۰۰، المغنی ۴/۵۰۹ طبع الریاض۔
(۳) الشرح الکبیر ۳/۲۹۳، الجمل ۳/۱۵، القلیوبی ۲/۳۲۸۔
(۴) سورۂ یوسف/۱۸۔
(۵) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/۱۰۱، ۱۰۲ طبع التجاریہ۔

(۱) حدیث: "لو کنت راجما..." کی روایت مسلم (۲/۱۱۳۵ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/۸۵۵ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے نیز الطرق الحکمیہ رص ۶، ۴۳ کی طرف رجوع کیا جائے۔

إمارت

تعریف:

۱-"إمارة" (کسرہ کے ساتھ) اور "إمْرة" حکومت کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: **أمر يأمر فهو أمير**، باب "**قتل**" سے آتا ہے، اور کہا جاتا ہے: **أمر يأمر إمارة و إمرة** یعنی وہ لوگوں کا امیر ہوا، لفظ "إمارۃ" کا اطلاق امیر کے منصب کے لئے ہوتا ہے، اور کبھی زمین کے اس حصہ پر اطلاق ہوتا ہے جس پر کوئی امیر حکمرانی کرتا ہے۔

اصطلاح فقہ میں "**إمارت**" کا لفظ فی الجملہ اسی معنی میں **مستعمل** ہے، جو لغوی معنی ہے، البتہ "**إمارت**" عام معاملات میں ہوا کرتی ہے، اور اس کا حصول امام المسلمین (مسلمانوں کے سربراہ اعلی) کی طرف سے ہوتا ہے، اور ولایت کبھی تو امور عامہ کے لئے ہوتی ہے اور کبھی امور خاصہ کے لئے، اور یہ امام کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، یا شریعت کی طرف سے یا ان کے علاوہ کسی اور کی طرف سے جیسے اختیار کی وصیت اور وکالت [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خلافت:

۲-خلافت لغت میں "**خلفه خلافة**" کا مصدر ہے، یعنی خلیفہ کے بعد اسی مقام پر کسی کا باقی رہنا یا اس کے قائم مقام ہونا۔

اصطلاح شرع میں لفظ خلافت خلیفہ کے منصب کے لئے آتا ہے، یہ نبی کریم ﷺ کی نیابت کرتے ہوئے عام سربراہی ہے، اس کو امامت کبری بھی کہتے ہیں [1]۔

ب-سلطنہ:

۳-"**سلطة**" کہتے ہیں قوت وطاقت، قہر اور تحکم (دبانا اور حکومت کرنا) کو، اسی سے سلطان ہے، جس کو حکومت کے معاملات میں قوت اور حکمرانی حاصل ہوتی ہے، اگر یہ قوت کسی ایک ہی حصہ میں منحصر ہو تو ایسے شخص کو خلیفہ نہیں کہا جائے گا، اور اگر تمام ہی حصوں پر قوت حاصل ہو تو پھر ایسا شخص خلیفہ کہلائے گا، مختلف اسلامی ادوار میں "خلافت بلا سلطہ" پائی گئی ہے، جیسا کہ عہد عباسی کے اواخر میں ایسا رہا ہے، اسی طرح "سلطہ بلا خلافت" بھی پایا گیا ہے، جیسا کہ ممالیک (غلاموں) کے ادوار میں ہوا ہے [2]۔

إمارت کی تقسیم اور اس کا شرعی حکم:

۴-إمارت کی دو قسمیں ہیں: ایک إمارت عامہ، دوسری إمارت خاصہ۔

إمارت عامہ سے مراد خلافت یا إمامت کبری ہے، اور یہ فرض کفایہ ہے، اس کے احکام کی تفصیل "امامت کبری" کی بحث میں دیکھی جاسکتی ہے۔

---

(۱) متن اللغہ، مقاییس اللغہ، لسان العرب، تاج العروس: مادہ (أمر)۔

---

(۱) متن اللغۃ: مادہ (خلف)، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، المرکز ۱/ ۳۳، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۹۰، اس کی عبارت اس طرح ہے: "هي (الخلافة) في الحقيقة نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين والدنيا" (خلافت حقیقۃ دین ودنیا کی حفاظت کے لئے صاحب شریعت کی نیابت کا نام ہے)۔

(۲) سابقہ مراجع۔

إمارت خاصہ جو امور فرض کفایہ ہیں جیسے قضا، صدقات کی وصولی اور لشکر تیار کرنا، ان میں سے بوقت ضرورت کسی خاص فرض کی انجام دہی کے لئے إمارت خاصہ قائم کی جاتی ہے۔

تخصیص کبھی تو مکانی ہوتی ہے، جیسے کسی شہر یا خاص خطہ کی حکومت اور کبھی تخصیص زمانی ہوتی ہے، جیسا کہ "امیر حج" اور اس طرح کے دیگر امور کے امراء[1]۔

إمارت خاصہ عامۃ المسلمین کے مصالح کے پیش نظر وجود میں آتی ہے، اور امیر المومنین کی صوابدید پر مبنی ہوتی ہے۔

رسول اللہ ﷺ قبائل وشہروں کے لئے اپنے نائب کی حیثیت سے عمال اور گورنر بنا کر بھیجا کرتے تھے، اور خلفاء راشدین نے بھی اس پر عمل کیا۔ احکام سلطانیہ کی کتابوں کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں امام المسلمین کی لازمی ذمہ داریوں میں اس کو بھی شمار کیا ہے، چنانچہ امیر المومنین پر یہ واجب ہے کہ گرد ونواح کے شہروں، لشکروں اور ان مصالح کے لئے جن کو امام براہ راست انجام نہیں دے سکتا ہیں امیر مقرر کرے[2]۔

إمارت استکفاء:

۵-" إمارت استکفاء" کہتے ہیں: امام المسلمین کا اپنے اختیار سے کسی شخص کو کسی شہر یا ریاست کی إمارت، اس شہر یا ریاست کے تمام باشندوں پر حکومت کے لئے اور ان کے تمام امور کی نگرانی کے لئے سونپ دینا، اس إمارت میں امیر کی نگرانی درج ذیل امور میں ہوگی:

(۱) لشکروں کی تدبیر کی نگرانی۔

(۲) فیصلوں اور قاضیوں کے تقرر کی نگرانی۔

(۳) خراج (ٹیکس) جمع کرنا اور صدقات لینا۔

(۴) دین کی حفاظت اور اسلامی مملکت کی طرف سے دفاع۔

(۵) حدود قائم کرنا۔

(۶) جمعہ اور جماعت کی امامت۔

(۷) حجاج کو سفر کرانا۔

(۸) مال غنیمت تقسیم کرنا[1]۔

اور امت کی ضرورت ان امور پر حالات کے مطابق ان امور سے زائد ذمہ داریوں کے اضافے کا بھی تقاضا کرتی ہے جیسے تعلیمی امور اور صحت ومرض وغیرہ کے مسائل کی نگرانی۔

" إمارت استکفاء" کی شرطیں:

۶-" إمارت استکفاء" کی ذمہ داری جن کو سپرد کی جائے گی ان کے لئے وہی شرطیں ہیں جو تفویض وزارت کے لئے ہیں۔

کچھ شرطیں تو متفق علیہ ہیں اور وہ یہ ہیں: اسلام، عقل وبلوغ، مرد ہونا۔ اور کچھ شرطیں مختلف فیہ ہیں اور وہ یہ ہیں: عدالت، اجتہاد اور کفایت۔

إمارت کے لئے نسب کی شرط بالاتفاق نہیں ہے[2]۔

اس کی تفصیل "امامت کبری" کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

" إمارت استکفاء" کے انعقاد کا صیغہ ولفظ:

۷-" إمارت استکفاء" کے لئے خاص صیغہ ولفظ ضروری ہے، جیسا کہ دیگر عقود ومعاملات کے لئے الفاظ کی ضرورت پڑتی ہے، صیغہ

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۷۰، ۳/ ۳۳۳، فتح القدیر ۲/ ۲۶۷-۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۰، المغنی ۸/ ۲۵۲۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اور الفاظ کی وجہ سے إمارت کی نوعیت **متعین** ہوگی، چنانچہ کبھی صیغہ کے عموم کی وجہ سے إمارت **عام** ہوگی، اور کبھی صیغہ کے مخصوص ہونے کی وجہ سے إمارت بھی مخصوص ہوگی، مثلاً وہ إمارت جس میں تصرفات عام ہوں اس کے لئے یہ تعبیر اختیار کرے: "**قلدتک ناحیة کذا أو إقلیم کذا إمارة علی أهلها، ونظرا علی جمیع ما یتعلق بها**"[1] (میں نے تم کو فلاں حصہ یا فلاں خطہ کے باشندوں کی ذمہ داری اور نگرانی سے متعلق تمام چیزیں سپرد کردیں) وغیرہ۔

"امیر استکفاء" کے تصرفات کا نفاذ:

۸ – "امیر استکفاء" کو یہ حق حاصل ہے کہ ایسے شخص کو ذمہ داری سونپ دے جو اہم امور کے نفاذ میں اس کا تعاون کرے، اس کی وجہ سے وہ شخص اس کا معاون اور نائب ہوگا، اور ان مشکل امور میں وہ تعاون کرے گا جن کا خود امیر کے لئے انجام دینا دشوار ہو لیکن کسی ایسے شخص کو وہ ذمہ داری سونپنے کا حق نہیں ہوگا جو خود اس کو سونپی گئی ہے۔ یعنی علاقہ کی حکومت، ہاں اگر امام المسلمین اس کی اجازت دے تو درست ہوگا، کیونکہ اس کو مستقل طور پر یہ ذمہ داری سونپنے کا حق حاصل ہے[2]۔

إمارت استیلاء:

۹ – فقہ اسلامی میں قاعدہ یہ ہے کہ امام المسلمین یا اس کے نائب کی طرف سے (جس کو اس کا حق ہو) صحیح طریقے سے منصب سونپے بغیر کوئی بھی شخص کسی عہدہ کا حاکم و امیر نہیں ہوسکتا، لیکن بعض حالات میں ایسا بھی ہوگا کہ بعض امیر و حاکم امام کی طرف سے حکومت کی تفویض و سپردگی کے بعد اقتدار میں با اختیار و خود مختار ہوجائیں اور اس کے معزول کردینے میں فتنہ کا اندیشہ ہوجائے تو امام کو یہ حق حاصل ہے کہ اسے اپنے عہدے پر برقرار رکھے، حالات کے پیش نظر اور فتنہ کو ختم کرنے کی غرض سے امام کی طرف سے اس قسم کی إمارت و عہدے کو برقرار رکھنا جمہور فقہاء کے نزدیک صحیح ہے اور اس کو "إمارة استیلاء" کہتے ہیں، یہ تعبیر دراصل مذکورہ امارت اور امارۃ الاستکفاء کے درمیان فرق کرنے کے لئے لائی گئی ہے[1]۔

اور یہ إمارت اگرچہ عام إمارت اور اس کی شرائط واحکام سے جدا ہے لیکن اس کو باقی رکھنے میں اصل حکمت یہ ہے کہ مسلمانوں کا اتحاد برقرار رہے اور تمام مسلمان فی الجملہ ایک خلافت پر جمع رہیں، اور زبردستی عہدے پر برقرار رہنے والے امیر کی طرف سے جو احکام صادر ہوں ان کو فاسد ہونے کے بجائے انہیں شرعی حیثیت دے دی جائے۔

ماوردی کی کتاب "الأحکام السلطانیة" میں یہ آیا ہے کہ مستولی (زبردستی عہدے پر جمے رہنے والا شخص) کے عہدے کو برقرار رکھنے سے جن قوانین شرع کی حفاظت مقصود ہے وہ سات ہیں، جن کی پابندی کرنے میں خلیفہ اور مستولی دونوں شریک ہوں گے، ماوردی نے ان ساتوں اشیاء کو باقاعدہ ذکر کیا ہے، اور ہر ایک کو شمار کرایا ہے ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا ہے کہ زبردستی عہدہ پر قبضہ جمانے والے امیر و حاکم کو اس کے عہدے پر برقرار رکھنے کی وجہ مرکز خلافت کی حفاظت، خلافت کے وجود کا اعتراف، إمارت کے احکام کو شرعی حیثیت دینا اور ان کو فاسد ہونے سے بچانا ہے، ان سات اشیاء سے یہ خارج نہیں ہیں، بلکہ انہیں میں یہ بھی ہیں[2]، اس میں کوئی

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵، ۲۶۔

(۲) حوالہ سابق رص ۲۵۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۷۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۰۔

شک نہیں کہ اس طرح کی إمارت کو صحیح ماننا ضرورت کے قبیل سے ہے جیسا کہ علامہ حصکفی اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے [1]۔

إمارت خاصہ:

۱۰ - خلیفۃ المسلمین نے جس شخص کو جس شعبہ کا امیر اور حاکم بنایا ہے اس کو اسی شعبہ تک اختیار رہے گا اور اس کی نگرانی کی حدود وہی ہوں گی، مثلاً جس کو فوج کا امیر بنادیا تو وہ اسی دائرہ میں کام کرے، اس کے علاوہ دوسرے شعبوں میں مثلاً قضا، خراج اور صدقات کی وصولی، یا جہاد کی سپہ سالاری، حج اور سفر کی إمارت وغیرہ ان میں دخل نہیں دے گا [2]۔

إمارت حج:

۱۱ - امیر المؤمنین اگر خود حجاج کے ساتھ نہیں نکل سکتا ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک امیر المؤمنین کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ کسی کو امیر حج بنا دے تاکہ وہ حجاج کو لے کر نکلے، اور وہ حالت سفر وحالت قیام میں ان کے مصالح کی رعایت کرے اور جن مقامات پر خطبہ مشروع ہے وہ خطبہ دے، لوگوں کو مناسک حج اور اعمال حج اور اس کے متعلقات کی تعلیم دے [3]۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر امام براہ راست خود حجاج کے ساتھ نہیں نکل سکتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ کسی کو حج کا امیر مقرر کرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ۸ھ میں عتاب بن اسید کو

(۱) الدر المختار ۱/ ۳۶۹۔

(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۳۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲۷، فتح القدیر ۲/ ۲۶۷-۲۶۸، اسنی المطالب ۱/ ۵۸۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۴-۲۹۵۔

اور ۹ھ میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر روانہ فرمایا، اور ۱۰ھ میں آپ ﷺ خود ہی بنفس نفیس تشریف لے گئے [1]۔

إمارت حج کی قسمیں:

إمارت حج کی قسمیں کتب فقہ میں نہیں ملتی ہیں بلکہ صرف "الأحکام السلطانیۃ" کی کتابوں میں اس کا تذکرہ ملتا ہے، جس میں إمارت حج کی دو قسمیں کی گئی ہیں، "إمارۃ إقامة الحج"، دوسری "امارۃ تسییر الحجیج" [2] (حاجیوں کو سفر کرانے کی إمارت)۔

الف - إمارت تسییر الحجیج:

۱۲ - "إمارۃ تسییر الحجیج" کا مطلب انتظامی حکومت، سربراہی اور تدبیر ہے، اس کے امیر کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ قابل اتباع، صاحب الرائے، بہادر اور بارعب ہو [3]۔

ماوردی نے "الأحکام السلطانیۃ" میں حجاج کے امیر کے لئے دس ذمہ داریاں گنائی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) چلنے اور منزل پر اترنے میں لوگوں کو اکٹھا رکھنا تاکہ لوگ منتشر نہ ہوں۔

(۲) چلنے اور قیام کے حال میں ان کو مرتب رکھنا اور ان کو جماعت وار تقسیم کرنا اور ہر ایک کے لئے امیر طے کرنا تاکہ ہر فریق اپنی جماعت کو چلتے وقت پہچان سکے اور منزل پر اترتے وقت اپنی منزل سے مانوس رہے، اس میں وہ آپس میں تنازع بھی نہ کریں اور نہ ہی بھٹکیں۔

(۳) ان کے ساتھ سفر میں نرمی اختیار کرے تاکہ جو ضعیف ہوں

(۱) حاشیہ عمیرۃ علی القلیوبی ۲/ ۱۱۲، اسنی المطالب ۱/ ۵۸۵۔

(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۹۳-۹۴۔

(۳) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۹۳-۹۴۔

ان کی رعایت ہوسکے، ایسا نہ ہو کہ وہ چل ہی نہ سکیں اور جو قافلہ سے پیچھے رہ جائیں وہ بھٹک جائیں۔

(۴) جماعت کو سب سے واضح اور سرسبز راستوں سے لے کر چلے، بنجر، سخت اور دشوار گذار راستوں سے بچے۔

(۵) قافلہ کا پانی اور خوراک ختم ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کے مطابق نظم و راستہ اختیار کرنے۔

(۶) جب کسی منزل پر پڑاؤ ڈالیں تو قافلہ کی نگہبانی کرنا اور جب وہاں سے روانہ ہو تو سب پر نظر رکھنا۔

(۷) جو چیز سفر کرنے میں رکاوٹ بنے اس کو دور کرنا۔

(۸) آپس میں جھگڑنے والوں کے درمیان صلح کرانا، اور ان کے درمیان پڑکر جھگڑے کو ختم کرنا۔

(۹) ان میں جو خائن ہو اس کی تادیب کرنا اور تعزیر میں حد سے تجاوز نہ کرنا۔

(۱۰) گنجائش وقت کی رعایت کرنا تاکہ حج فوت ہونے سے اطمینان رہے[۱]۔

حجاج کے درمیان فیصلہ کرنا:

۱۳- امیر حج کو یہ حق نہیں ہے کہ حجاج کے درمیان زبردستی (اپنی طرف سے دخل دے کر) کوئی فیصلہ کرے، ہاں اگر اس کو فیصلہ کا حق دیا گیا ہو اور وہ قضا کی اہلیت بھی رکھتا ہو تو اس وقت اس کو فیصلہ کا حق حاصل ہوگا، اور اگر (اس صورت میں جبکہ امیر حج کو فیصلہ کا حق ہے) یہ لوگ کسی ایسے شہر میں داخل ہوئے جہاں حاکم موجود ہے تو بھی ان کے درمیان امیر الحج کو فیصلہ کرنے کا حق ہوگا، اسی طرح حاکم شہر کو بھی ان کے درمیان فیصلہ کرنے کا حق ہوگا، لیکن اس صورت میں ہے جبکہ نزاع حجاج کے درمیان ہو، لیکن اگر نزاع حجاج اور اہل شہر کے درمیان ہو تو ایسی صورت میں صرف حاکم شہر ہی کو فیصلہ کا حق ہوگا[۱]۔

حجاج کے درمیان حدود قائم کرنا:

۱۴- امیر حج کو حجاج میں حدود قائم کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، الا یہ کہ اس کو اس کی اجازت دی گئی ہو اور وہ قضا کی اہلیت بھی رکھتا ہو، اگر حدود قائم کرنے کی امیر المسلمین کی طرف سے اجازت مل گئی ہے تو ایسی صورت میں حجاج میں حدود قائم کرنے کا حق امیر حج کو حاصل ہوگا، اگر یہ لوگ کسی ایسے شہر میں داخل ہوگئے جہاں حد قائم کرنے والے حاکم موجود ہیں تو ایسی صورت میں دیکھا جائے گا کہ جس شخص پر حد جاری کی جائے گی اس سے سبب حد اس شہر میں داخل ہونے سے قبل سرزد ہوا ہے یا بعد میں اگر پہلے سرزد ہوا ہے تو امیر حج کو حد قائم کرنے کا حق زیادہ ہوگا، اور اگر شہر میں داخل ہونے کے بعد ہوا ہے تو حاکم شہر کو حد قائم کرنے کا حق زیادہ ہوگا[۲]۔

امیر الحج کی ولایت کی انتہاء:

۱۵- حجاج جب مکہ پہنچ جائیں تو امیر کی ولایت ان لوگوں کے حق میں ختم ہوجائے گی جو لوٹنا نہیں چاہتے ہیں، لیکن جو لوگ اپنے وطن لوٹنا چاہتے ہیں ان کے حق میں اس وقت تک ولایت باقی رہے گی جب تک کہ وہ اپنے اپنے شہر نہ پہنچ جائیں۔

---

(۱) کمیٹی کا خیال ہے کہ یہ امور وقتی ہیں زمانہ و عرف کے اختلاف کی وجہ سے بدل سکتے ہیں لہذا ہر زمانے میں اس کے مناسب جو مصلحت ہوگی اس کو اختیار کیا جائے گا۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۳، ۹۴۔

(۲) حوالہ سابق رص ۹۵۔

ب-اقامت حج کی إمارت:

۱۶-اقامت حج کی إمارت یہ ہے کہ امام المسلمین حجاج کے لئے ایک ایسا امیر مقرر کرے جو مناسک حج ادا کرنے کے مقامات میں اس کی نیابت کرے۔

اس میں امیر کے لئے وہ شرائط ہیں جو نماز کی امامت کے شرائط ہیں، علاوہ ازیں یہ بھی شرط ہے کہ وہ مناسک حج اور اس کے احکام کا جاننے والا اور مواقیت حج اور اس کے ایام سے باخبر ہو[۱]۔

اقامت حج کے امیر کی إمارت کی انتہاء:

۱۷-اقامت حج کے امیر کی إمارت اعمال حج کے ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے، اس سے تجاوز نہیں کرتی، اور یہ إمارت اعمال حج کی ابتداء سے شروع ہوتی ہے، یعنی ساتویں ذی الحجہ کی نماز ظہر کے وقت سے شروع ہوتی ہے اور تیرہویں ذی الحجہ کو ختم ہوجاتی ہے[۲]۔

یہ إمارت اگر مطلقا سونپی گئی ہے تو آئندہ سالوں میں بھی إمارت باقی رہے گی حتی کہ اس سے معزول کردیا جائے لیکن اگر اسی سال کے لئے إمارت سپرد کی گئی ہے تو اسی سال ختم ہوجائے گی، آئندہ سالوں میں ازسرنو إمارت سونپے جانے سے امیر بن سکتا ہے[۳]۔

اقامت حج کے امیر کے اعمال کا دائرہ:

۱۸-اقامت حج کے امیر کی نگرانی اعمال حج سے متعلق تمام چیزوں میں ہوگی، احرام کے وقت کو بتانا، لوگوں کو مناسک حج کے مقامات میں لے کر جانا، جن مقامات میں خطبہ مشروع ہے وہاں خطبہ دینا، مناسک کی ترتیب حسب شرع قائم کرنا، اس لئے کہ اس کی حیثیت ان معاملات میں متبوع ومقتدا کی ہوگی، اور لوگوں کی حیثیت تابع کی، لہذا جو عمل مقدم ہوا سے مؤخر نہیں کرے گا اور جو مؤخر ہوا سے مقدم نہیں کرے گا، خواہ ترتیب واجب ہو یا مستحب[۱]۔

حدود قائم کرنا:

۱۹-حجاج میں سے کسی سے موجب حد وتعزیر امر سرزد ہو اور وہ حج سے متعلق نہ ہو تو امیر اقامت حج کو حد یا تعزیر کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ ہاں اگر موجب حد یا تعزیر کا تعلق حج سے ہو تو اس کو تعزیر کا حق حاصل ہوگا۔

حد قائم کرنے کے متعلق دو نقطۂ نظر ہیں: ایک یہ ہے کہ اقامت حج کے امیر کو حد جاری کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ حد احکام حج سے خارج عمل ہے، اور اس امیر کی ولایت احکام حج تک خاص و محدود ہے، دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چونکہ حج ہی سے اس کو حد جاری کرنے کا حق حاصل ہوگا[۲]۔

حجاج کے درمیان فیصلہ کرنا:

۲۰-احکام حج کے علاوہ کسی دوسرے مسئلہ میں اگر حجاج کے درمیان تنازعہ ہوجائے تو اقامت حج کے امیر کو فیصلہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

إمارت سفر:

۲۱-سہ جماعت (جس میں تین یا اس سے زیادہ افراد ہوں) کے

(۱) حوالہ سابق رص ۹۵۔

(۲) فتح القدیر ۲ر ۳۶۷-۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۳ر ۲۹۴-۲۹۵، اسنی المطالب ار ۳۸۵۔

(۳) الأحکام السلطانیہ رص ۹۵-۹۶۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳ر ۲۹۴-۲۹۵، فتح القدیر ۲ر ۳۶۷-۳۶۸۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۸۔

لئے مستحب یہ ہے کہ جب سفر کرے تو اپنے میں سے کسی ایک کو امیر مقرر کرے، اور جو چیزیں سفر سے متعلق ہوں ان میں امیر سفر کی اطاعت واجب ہے، اور مخالفت کرنا حرام ہے[۱]، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "إذا خرج ثلاثة في السفر فليؤمروا أحدهم"[۲] (جب تین آدمی سفر پر روانہ ہوں تو ان میں سے کسی کو امیر بنالو)، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے اصطلاح: "سفر" کو دیکھا جائے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۳، القلیوبی ۴/ ۲۱۷، اسنی المطالب ۴/ ۱۸۸۔

(۲) حدیث: "إذا خرج ثلاثة في السفر فليؤمروا أحدهم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کو نووی نے حسن قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۱/ ۳۲۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

امام

دیکھئے: "امامت"۔

امامت صلاۃ (امامت صغری)

تعریف:

۱ – "امامت" لغت میں: أمَّ یؤُمّ کا مصدر ہے، جس کے اصل معنی قصد و ارادہ کے ہیں۔ یہ آگے ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے۔ کہا جاتا ہے: أمّهم و أمّ بهم: آگے ہوا، پیشوا ہوا[۱]۔

فقہی اصطلاح میں "امامت" کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے: امامت صغری اور امامت کبری۔

فقہاء امامت کبری کی تعریف یہ کرتے ہیں: کہ وہ تمام انسانوں پر عمومی تصرف کرنے کا استحقاق ہے۔ اور یہ رسول اللہ علیہ السلام کی خلافت و نیابت کے طور پر دینی و دنیوی امور میں عمومی و مرکزی ریاست و صدارت ہوتی ہے[۲]، دیکھئے: "امامت کبری"۔

جب کہ امامت صغری (امامت نماز) شریعت کے بیان کردہ شرائط کے مطابق ایک نمازی کی نماز کا دوسرے نمازی کے ساتھ مربوط ہونا ہے، لہذا امام اسی وقت امام ہوگا جب کہ مقتدی اپنی نماز کو امام کی نماز کے ساتھ مربوط کرے، اور یہی ارتباط امامت کی حقیقت اور اقتداء کا مقصود ہے[۳]۔

بعض فقہاء نے اس کی تعریف میں کہا ہے: امام کا اپنی نماز میں کلی یا جزوی طور پر متبوع ہونا[۴]۔

(۱) متن اللغۃ، تاج العروس: مادہ (أمم)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، ۵/ ۲۶۹۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۵۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قدوہ:

۲-قدوہ: اقتداء کا اسم ہے، جس کے معنی اتباع ہیں، اس کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس کی اتباع کی جائے۔ کہا جاتا ہے: "فلان قدوة" یعنی اس کی اقتداء کی جاتی ہے۔

ب-اقتداء وتأسی:

۳-اقتداء، تأسی دونوں اتباع کے معنی میں ہیں، خواہ یہ اتباع نماز میں ہو یا کسی اور چیز میں، چنانچہ مقتدی امام کی اقتداء اور اس کی پیروی کرتا ہے اور جو کچھ امام کرتا ہے وہ بھی کرتا ہے۔ مقتدا (پیشوا) کو قدوہ اور اُسوہ (نمونۂ عمل) کہا جاتا ہے[1]۔

امامت کی مشروعیت اور اس کی فضیلت:

۴-نماز کی امامت ایک بہترین عمل مانا جاتا ہے، جس کی ذمہ داری وہی لوگ اٹھاتے ہیں جو سب سے بہتر ہوں، اہل صفات (مثلاً علم، قرأت، عدالت وغیرہ جن کا بیان آگے آئے گا) کے حامل ہوں اور باجماعت نماز کا تصور اس کے بغیر ہو بھی نہیں سکتا۔ باجماعت نماز اسلام کا شعار، اور ان سنن مؤکدہ میں سے ہے جو قوت میں واجب کے مشابہ ہیں، یہ اکثر فقہاء کے نزدیک ہے، جب کہ بعض فقہاء نے اس کے وجوب کی صراحت کی ہے جس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ جماعت" میں ہے۔

جمہور فقہاء (جن میں حنفیہ اور بعض مالکیہ ہیں اور مذہب احمد میں بھی ایک روایت یہی ہے) نے صراحت کی ہے کہ امامت اذان واقامت سے افضل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین نے اس کی مواظبت (مداومت) کی ہے، اسی وجہ سے حضور ﷺ نے حکم دیا ہے کہ امامت وہی کرائے جو سب سے بڑا عالم وقاری قرآن ہو۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، وأحقهم أقرؤهم**"[1] (جب تین شخص ہوں تو ان میں سے ایک امام ہو جائے، اور امامت کا زیادہ حق دار وہ ہے جو قرآن زیادہ پڑھا ہوا ہو)۔

حضور ﷺ نے اپنی بیماری میں امامت کے لئے سب سے افضل صحابی کا انتخاب کیا اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**مروا أبابكر فليصل بالناس**"[2] (ابوبکر سے کہو لوگوں کو نماز پڑھائیں)، امامت صغری کے لئے حضرت ابوبکر کو آگے بڑھانے سے صحابہ کرام نے سمجھ لیا تھا کہ امامت کبری کے بھی مستحق وہی ہیں[3]۔

ایک قول ہے کہ اذان افضل ہے، یہی بعض مالکیہ کا قول، امام شافعی کا مذہب، اور امام احمد کے مذہب میں ایک روایت ہے۔ اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "**الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن، اللهم أرشد الأئمة واغفر للمؤذنين**"[4] (امام ضامن (ضمانت دار) اور مؤذن امانت دار ہے، خدایا! اماموں کو رشد

---

(۱) المصباح المنیر، القرطبی ۸/۱۰۵، الآلوسی ۲۷/۱۹۔

(۱) حضرت ابوسعید کی مرفوع حدیث: "إذا كانوا ثلاثة....." کی روایت مسلم (۱/۴۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "مروا أبابكر فليصل بالناس....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۶، الجمل ۱/۱۷۵، المغنی ۲/۴۷۶، کشاف القناع ۱/۲۴۷، الحطاب ۱/۴۲۲۔

(۴) حدیث: "الإمام ضامن....." کی روایت ابوداؤد (۱/۳۵۶ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن حبان (موارد الظمآن رص ۱۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے مناوی نے فیض القدیر (۳/۱۸۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

وہدایت پر گامزن کر، اور مؤذنوں کی مغفرت فرما)۔ امانت ضمان سے اعلی ہے، اور مغفرت ارشاد (رشد وہدایت پر گامزن کرنے) سے اعلی ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر میرے ذمہ بار خلافت نہ ہوتا تو میں اذان دیتا[1]۔

امامت کی شرائط:

امامت کے صحیح ہونے کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

الف- اسلام:

۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے[2]، لہذا کافر جو اپنے کفر کا اعلان واظہار کرتا ہے اس کے پیچھے نماز صحیح نہیں۔ ہاں اگر کسی ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھی، جس کے کافر ہونے کا علم نہ تھا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ کافر ہے تو حنفیہ وحنابلہ نے کہا ہے اگر اس نے ایک زمانہ تک لوگوں کی امامت اس بنیاد پر کی کہ وہ مسلمان ہے، پھر معلوم ہوا کہ وہ کافر تھا تو مقتدیوں پر اپنی نمازوں کا اعادہ ضروری نہیں، اس لئے کہ ان نمازوں کی صحت کا حکم لگ چکا ہے بعد میں دینی امور میں اس کی خبر قبول نہیں ہوگی، کیونکہ اپنے اعتراف کے سبب وہ فاسق ہو چکا ہے[3]۔

شافعیہ نے کہا: اگر معلوم ہو جائے کہ اس کا امام کافر تھا جو اپنے کفر کا اعلان کرتا تھا، اور ایک قول ہے: یا وہ اپنے کفر کو چھپانے والا تھا، تو بھی نماز کا اعادہ واجب ہے، اس لئے کہ مقتدی نے بحث وتحقیق نہ کر کے کوتاہی کی ہے، شربینی نے کہا: اصح یہ ہے کہ اعادہ واجب نہیں، اگر امام اپنے کفر کو چھپانے والا رہا ہو[1]۔

مالکیہ کا مذہب بھی یہی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: کسی ایسے شخص کی اقتداء میں پڑھی گئی نماز باطل ہے جس کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ وہ کافر تھا، خواہ یہ نماز سری ہو یا جہری، خواہ اس نے زمانہ دراز تک لوگوں کی امامت کی ہو یا نہ ہو۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ فاسق کی امامت ناجائز ہے، فاسق وہ شخص ہے جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو مثلاً شرابی، زناکار، اور سود خور یا گناہ صغیرہ پر اصرار ومداومت کرنے والا ہو[2] لیکن حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ فاسق کی امامت کراہت کے ساتھ جائز ہے، یہی مالکیہ کے یہاں بھی "معتمد" ہے، جب کہ اس کے فسق کا تعلق نماز سے نہ ہو ورنہ مالکیہ کے نزدیک نماز باطل ہوگی مثلاً امامت پر تکبر کرنا یا عمداً کسی رکن یا شرط یا سنت کو ترک کرنا[3]۔

نماز جمعہ وعیدین میں فاسق کی امامت بلا کراہت جائز ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو اس کے مقامات پر دیکھا جائے۔

ب- عقل:

۶- امام کے لئے عاقل ہونا شرط ہے۔ یہ شرط بھی فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، لہذا سکران (مدہوش) کی امامت، مجنون مطبق (جس کو لگاتار جنون رہے) اس کی امامت، اور مجنون غیر مطبق (جس کا جنون لگاتار نہ رہے) کی حالت جنون میں امامت درست نہیں، اس لئے کہ اس طرح کے لوگوں کی خود اپنی نماز درست نہیں، لہذا دوسروں کی نماز ان کی نماز پر مبنی ہو کر درست نہ ہوگی۔

(۱) المغنی ار ۴۰۳۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۵۶، نہایۃ المحتاج ۲ر ۱۵۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۸، کشاف القناع ار ۴۷۵۔

(۳) الطحطاوی رص ۱۵۷، کشاف القناع ار ۴۷۵۔

(۱) مغنی المحتاج ار ۲۴۱، جواہر الاکلیل ار ۷۸۔

(۲) کشاف القناع ار ۴۷۵، المغنی لابن قدامہ ۲ر ۱۸۵، ۱۸۹، جواہر الاکلیل ار ۷۸۔

(۳) ابن عابدین ار ۳۷۶، قلیوبی ار ۲۲۷، جواہر الاکلیل ار ۷۸۔

جس پر جنون طاری ہوتا ہو اور پھر افاقہ ہو جاتا ہو اس کی امامت حالت افاقہ میں درست ہے[۱]۔

ج - بلوغ:

۷ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ فرض نماز میں امامت کے درست ہونے کے لئے امام کا بالغ ہونا شرط ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک فرض نماز میں باشعور بچہ کا بالغ کی امامت کرنا درست نہیں، اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا تقدموا صبیانکم"[۲] (اپنے بچوں کو امام نہ بناؤ)، نیز اس لئے کہ یہ حالت کمال ہے، اور بچہ اس حالت کا اہل نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ امام "ضامن" ہوتا ہے، اور بچہ ضمان کا اہل نہیں، اور اس لئے بھی کہ بچہ کی حالت میں اس کی قراءت میں خلل اور گڑبڑ کی وجہ سے خلل وفساد کا اندیشہ ہے۔

فرض نماز میں بچہ کی بالغ کی امامت کرنے کی عدم صحت پر ان حضرات کا یہ بھی استدلال ہے کہ بچہ کی نماز نفل ہے، لہذا اس پر فرض نماز کا مدار نہیں ہوسکتا ہے[۳]۔

فرض نماز کے علاوہ مثلاً نماز کسوف یا تراویح میں ممیز کا بالغ کی امامت کرنا جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ) کے نزدیک درست ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قوی کی بنا ضعیف پر لازم نہیں۔

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۵۷، جواہر الإکلیل ص ۷۸، کشاف القناع ۱؍ ۴۷۵، ۴۷۶۔

(۲) حدیث: "لا تقدموا صبیانکم..." کی روایت دیلمی نے کی ہے جیسا کہ کنز العمال (۷؍ ۵۸۸ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں ہے، اس کی اسناد نہایت ضعیف ہے۔

(۳) الزیلعی ۱؍ ۱۴۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۵۷، جواہر الإکلیل ۱؍ ۷۸، کشاف القناع ۱؍ ۴۸۰۔

حنفیہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ ممیز کا بالغ کی امامت کرنا مطلقاً ناجائز ہے، خواہ فرائض میں ہو یا نوافل میں، اس لئے کہ بچہ کی نفل کمزور ہے، کیونکہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، بالغ مقتدی کی نفل قوی ہے، شروع کرنے کے بعد اس پر لازم ہوجاتی ہے[۱]۔

شافعیہ نے امام کے لئے بالغ ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، لہذا ان کے نزدیک ممیز کا بالغ کی امامت کرنا مطلقاً درست ہے، خواہ فرائض میں ہو یا نوافل میں، اس کی دلیل عمرو بن سلمہ کی روایت ہے کہ وہ عہد رسالت میں اپنی قوم کی امامت کرتے تھے، حالانکہ اس وقت ان کی عمر چھ یا سات سال تھی[۲]، البتہ انہوں نے کہا ہے: بچہ کے مقابلہ میں بالغ اولی ہے، گو کہ بچہ زیادہ قرآن پڑھا ہوا ہو یا زیادہ فقہ کا علم رکھتا ہو، اس لئے کہ بالغ کی اقتداء بالاجماع جائز ہے، اور اسی وجہ "بویطی" میں بچہ کی اقتداء کے مکروہ ہونے کی صراحت ہے۔

رہا ممیز کا ممیز کی امامت کرنا تو تمام فقہاء کے نزدیک پنجگانہ اور دوسری نمازوں میں جائز ہے[۳]۔

د - ذکورت (مرد ہونا):

۸ - مردوں کی امامت کے لئے امام کا مرد ہونا شرط ہے، لہذا عورت کا مردوں کی امامت کرنا درست نہیں، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ مسئلہ ہے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أخروهن من حيث أخرهن الله"[۴] (ان (عورتوں) کو

---

(۱) فتح القدیر ۱؍ ۳۱۰، ۳۱۱، جواہر الإکلیل ۱؍ ۷۸، کشاف القناع ۱؍ ۴۸۰، الزیلعی ۱؍ ۱۴۰۔

(۲) حدیث عمرو بن سلمۃ "أنه کان یؤم قومه......" کی روایت بخاری (الفتح ۸؍ ۲۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲؍ ۱۶۸، سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "أخروهن من حيث أخرهن الله" کی روایت عبد الرزاق نے حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً کی ہے (مصنف عبد الرزاق ۳؍ ۱۴۹ طبع

پیچھے رکھو، جیسا کہ اللہ نے ان کو پیچھے رکھا ہے)۔ عورتوں کو پیچھے رکھنے کا حکم دینا ان کے پیچھے نماز پڑھنے سے روکنا ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت ہے: "ولا تؤمّنّ امرأة رجلا"[1] (کوئی عورت کسی مرد کی امامت نہ کرے)، نیز اس لئے کہ عورت مردوں کی امامت کرے اس میں فتنہ ہے۔

رہا عورت کا عورتوں کی امامت کرنا تو جمہور فقہاء (یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک جائز ہے، اس مسئلہ میں جمہور کا استدلال حضرت ام ورقہ کی حدیث سے ہے: "أن النبي ﷺ أذن لها أن تؤم نساء أهل دارها"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ان کو اجازت دی تھی کہ وہ اپنے گھرانے کی عورتوں کی امامت کریں)۔

البتہ حنفیہ نے عورت کے لئے عورتوں کی امامت کرنا مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ ان کی جماعت واجب یا مستحب میں نقص سے خالی نہیں ہوتی، کیونکہ عورت کے لئے اذان، اقامت مکروہ ہے، اور امام بننے والی عورت کا دوسری عورتوں سے آگے کھڑا ہونا مکروہ ہے، لہذا اگر عورتیں کسی عورت امام کے پیچھے باجماعت نماز پڑھیں تو امام عورت عورتوں کے درمیان کھڑی ہوگی[3]۔

= المکتب الإسلامی)، ابن حجر نے فتح الباری (۲۰۰/۱ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "لا تؤمن امرأة رجلا" کی روایت ابن ماجہ (۳۴۳/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے: اس کی اسناد ضعیف ہے اس لئے کہ علی بن زید بن جدعان اور عبد اللہ بن محمد عدوی ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث ام ورقہ: "أن النبي ﷺ أذن لها أن تؤم نساء أهل دارها....." کی روایت ابوداؤد (۳۹۷/۱ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۴۰۵/۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے حدیث حسن ہے (التلخیص لابن حجر ۲۷/۲ طبع دار المحاسن)۔

(۳) جواہر الإکلیل ۷۸/۱، الاختیار ۵۹/۱، مراقی الفلاح رص ۱۵۷، الدسوقی ۳۲۶/۱، ابن عابدین ۳۸۸/۱، الخرشی ۲۲/۲، نہایۃ المحتاج ۱۶۷/۲، ۱۸۷، کشاف القناع ۷۹/۱۱، ۲۰۵۔

مالکیہ کے نزدیک عورت کی امامت علی الاطلاق ناجائز ہے گو اسی جیسی عورتوں کی کیوں نہ ہو خواہ فرض یا نفل نماز ہو۔

ہیجڑے کا مردوں یا ہیجڑوں کی امامت کرنا صحیح نہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ احتمال ہے کہ وہ ہیجڑا عورت ہو، اور مقتدی مرد ہو، ہاں ہیجڑا عورتوں کی امامت کرے، یہ کراہت کے ساتھ یا بلا کراہت جمہور فقہاء کے نزدیک صحیح ہے۔ اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ انہوں نے اس کے علی الاطلاق عدم جواز کی صراحت کی ہے[1]۔

ھ- قرأت کرنے کی قدرت:

۹- امام کے لئے شرط ہے کہ قرأت قرآن پر قادر ہو، اتنی مقدار یا دہو جس پر نماز کا صحیح ہونا موقوف ہو، اس کی تفصیل اصطلاح "قرأت" میں دیکھی جائے[2]۔

یہ شرط صرف اس وقت معتبر ہے جب کہ مقتدیوں میں کوئی ایسا ہو جو قرأت کرسکتا ہو لہذا امی (ان پڑھ) کا قاری کی امامت کرنا اور گونگے کا قاری یا ان پڑھ کی امامت کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ قرأت نماز میں مقصود بالذات رکن ہے، لہذا جو اس رکن کی ادائیگی کرسکتا ہو اس کا کسی ایسے شخص کی اقتداء کرنا صحیح نہیں جو اس رکن کو ادا نہ کرسکتا ہو، نیز اس لئے کہ امام ضامن ہے اور مقتدی کی طرف سے قرأت کا متحمل و ذمہ دار ہوتا ہے، ان پڑھ کے لئے ایسا کرنا ممکن نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اقتداء"۔

رہا ان پڑھ کا ان پڑھ اور گونگے کی امامت کرنا تو جائز ہے، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے[3]۔

(۱) الدسوقی ۳۲۶/۱، جواہر الإکلیل ۷۸/۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الدسوقی ۳۲۸/۱، مراقی الفلاح رص ۱۵۷، کشاف القناع ۴۸۰/۱، ۴۸۱۔

نیز "فأفاء" (جس کے منہ سے اکثر حرف فاء نکلے)، "تمتام" (جس کے منہ سے اکثر حرف تاء نکلے) اور "لاحن" (غلطی کرنے والا) جس کے لحن سے معنی نہ بدلے، ان سب کی امامت شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے[1]۔ حنفیہ نے کہا ہے: فأفأۃ، تمتمۃ، اور لثغہ (زبان کا سین سے تاء کی طرف یا راء سے غین کی طرف مائل ہونا وغیرہ) امامت سے مانع ہے[2]۔

مالکیہ کے یہاں اس طرح کے لوگوں کی امامت میں اختلاف ہے[3]۔

و- اعذار سے سالم ہونا:

۱۰- امام اگر صحت مند لوگوں کی امامت کرے تو اس کے لئے شرط ہے کہ وہ اعذار مثلاً سلس البول (پیشاب کے قطرات مسلسل آنا)، مسلسل ہوا خارج ہونے، رستے زخم، اور نکسیر سے پاک ہو، یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ کے یہاں ایک روایت بھی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عذر والے افراد در حقیقت "حدث" کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں، اور محض عذر کی وجہ سے ان کی نماز جائز ہوتی ہے۔ لیکن یہ عذر دوسرے لوگوں تک متجاوز نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں کوئی ضرورت (مجبوری) نہیں، نیز اس لئے کہ امام ضامن ہے، بایں معنی کہ اس کی نماز، مقتدی کی نماز کی ضامن ہوتی ہے، اور کوئی چیز اپنے سے اعلی کی ضامن نہیں ہوتی[4]۔

مالکیہ قول مشہور میں اور شافعیہ قول اصح میں امامت کی صحت کے لئے عذر سے محفوظ و سالم ہونے کی شرط نہیں لگاتے، اس لئے کہ جب "احداث" "خود" مبتلا بہ" کے حق میں معاف ہیں تو دوسرے کے حق میں بھی معاف ہوں گے[1]۔

رہا عذر والے کا عذر والے کی امامت کرنا تو باتفاق فقہاء مطلقاً یا اگر دونوں کا عذر ایک ہو تو جائز ہے[2] دیکھئے: "اقتداء"۔

ز- ارکان نماز کی مکمل ادائیگی پر قدرت:

۱۱- امام کے لئے شرط ہے کہ ارکان نماز کی مکمل ادائیگی پر قادر ہو، یہ اس صورت میں ہے جب کہ صحت مند لوگوں کی امامت کر رہا ہو، لہذا جو شخص اشارہ سے رکوع یا سجدہ کرکے نماز پڑھ رہا ہو، اس کے لئے صحیح نہیں کہ کسی ایسے شخص کی امامت کرے جو رکوع وسجدہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے، یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے چت یا کروٹ لیٹے ہوئے کی بیٹھے ہوئے مقتدی کی امامت کے صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے[3]۔

بیٹھنے والا کھڑے ہونے والے کی امامت کرے اس کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ وحنابلہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، کیونکہ اس میں ضعیف پر قوی کی بناء ہے، حنابلہ نے اس سے محلّہ کے امام کو مستثنی کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اس کا مرض ایسا ہو کہ اس کا ختم ہونا متوقع ہو تو اس کی امامت جائز ہے، البتہ حنابلہ نے کہا کہ اگر وہ

= نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۳، ۱۶۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۶، کشاف القناع ۱/ ۴۸۳۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۱۵۷۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۳۲۹۔

(۴) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۵۷، فتح القدیر ۱/ ۳۱۸، الہندیہ ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۲۰، ۳۲۳، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶، تحفۃ المحتاج ۲/ ۲۸۸، القلیوبی ۱/ ۲۲۴۔

کھڑا نہ ہو سکے تو اپنا نائب بنا دینا مستحب ہے، لیکن اگر وہ بیٹھ کر ان کی امامت کرے تو اس کی امامت صحیح ہے۔ شافعیہ جواز کے قائل ہیں، یہی اکثر حنفیہ کا قول ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ: "أن النبي ﷺ صلی آخر صلاة صلاها بالناس قاعدا، والقوم خلفه قیام" [1] (رسول اللہ ﷺ نے آخری نماز جس میں آپ ﷺ نے لوگوں کی امامت فرمائی، بیٹھ کر پڑھی، لوگ آپ ﷺ کے پیچھے کھڑے تھے)۔

رہا ارکان کو مکمل ادا نہ کرنے والے کا اپنے جیسے مقتدی کی امامت کرنا تو باتفاق فقہاء جائز ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: "اقتداء"۔

ح- نماز کی کسی شرط کے مفقود ہونے سے محفوظ ہونا:

۱۲- امام کے لئے شرط ہے کہ نماز کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط اس میں مفقود نہ ہو مثلاً نجاست معنوی یا نجاست حسی سے پاک ہونا، لہذا بے وضو یا ناپاک آدمی کی امامت صحیح نہیں اگر اس کا اس کو علم ہو، کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود نماز کی ایک شرط میں خلل ڈالا ہے، اس سلسلے میں حدث اکبر اور حدث اصغر میں کوئی فرق نہیں، کپڑے، بدن اور جگہ کی نجاست کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں۔

مالکیہ و شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز پوری ہونے کے بعد امام کے "حدث" کا مقتدی کے علم میں آنا معاف ہے، حنفیہ نے کہا ہے: جس نے کسی امام کی اقتداء کی، پھر معلوم ہوا کہ اس کا امام بے وضو تھا تو وہ نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من أم قوما ثم ظهر أنه كان محدثا أو جنبا أعاد صلاته" [1] (جو شخص لوگوں کی امامت کرے، پھر معلوم ہو کہ اس کو حدث یا جنابت لاحق تھی تو وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے)۔

حنابلہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر صرف مقتدی اس سے ناواقف ہو اور امام کو اس کا علم ہو تو سب نماز کا اعادہ کریں گے، اور اگر امام و مقتدی سب اس سے ناواقف ہوں، اور انہوں نے نماز پوری کرلی تو صرف مقتدی کی نماز صحیح ہوگی [2]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا صلى الجنب بالقوم أعاد صلاته وتمت للقوم صلاتهم" [3] (اگر جنبی نے لوگوں کو نماز پڑھادی تو وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، مقتدیوں کی نماز پوری ہوجائے گی)۔

تفصیل کے لئے "طہارت" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۳۲۸، الحطاب ۲/ ۹۷، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، فتح القدیر ۱/ ۳۲۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰، کشاف القناع ۱/ ۴۷۷، المغنی ۲/ ۲۲۳۔
حدیث: "إن النبي ﷺ صلى آخر صلاة....." کی روایت مسلم (۱/ ۳۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۲/ ۳۶۰۔
حدیث: "من أم قوما ثم ظهر أنه....." کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ (۵۸/۲) میں کیا ہے اور اس کو غریب قرار دیا ہے، عینی نے "البنایہ شرح الہدایہ (۲/ ۳۶۰ طبع دارالفکر) میں اسے ذکر کیا ہے اور کہا: غیر معروف ہے، البتہ اس سلسلہ میں آثار منقول ہیں مثلاً امام محمد نے کتاب الآثار (۱/ ۳۵۹ طبع المجلس العلمی بالہند) میں ابراہیم بن یزید کی سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے جنابت کی حالت میں لوگوں کی امامت کرنے والے کے متعلق ان کا یہ قول نقل کیا ہے: امام اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، اور مقتدی بھی اعادہ کریں گے، اور عبد الرزاق نے اپنے المصنف (۲/ ۳۵۱ طبع مجلس علمی) میں ابراہیم بن یزید کی سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے ابوجعفر سے نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے بحالت جنابت یا بلا وضو لوگوں کو نماز پڑھادی، تو خود نماز کا اعادہ کیا اور لوگوں سے بھی کہا کہ میرے پیچھے نماز کا اعادہ کرو۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۲/ ۳۶۰، مراقی الفلاح رص ۱۵۷، ۱۵۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۱، ۱۷۲، کشاف القناع ۱/ ۴۸۰۔

(۳) حدیث: "إذا صلى الجنب بالقوم أعاد صلاته وتمت للقوم صلاتهم" کو ابن قدامہ نے المغنی (۲/ ۷۴) میں نقل کر کے کہا: اس کو ابوسلیمان محمد بن الحسن حرانی نے اپنے "جزء" میں روایت کیا ہے۔

ط-نیت:

۱۳ - حنابلہ کے یہاں امام کے لئے شرط ہے کہ وہ امامت کی نیت کرے، چنانچہ حنابلہ نے کہا ہے: جماعت کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ امام نیت کرے کہ وہ امام ہے، اور مقتدی نیت کرے کہ وہ مقتدی ہے۔ اگر کسی نے تنہا تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کی، پھر دوسرا شخص آ گیا اور اس کے ساتھ نماز میں شریک ہو گیا اور پہلے شخص نے دوسرے کی امامت کی نیت کر لی تو یہ نفل نماز میں درست ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے اپنی خالہ حضرت میمونہؓ کے پاس ایک رات گذاری، حضور ﷺ رات میں نفل پڑھنے کے لئے اٹھے، کھڑے ہو کر آپ ﷺ نے ایک مشک میں سے پانی لے کر وضو کیا، اور پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، آپ ﷺ کو یہ کرتا دیکھ کر میں اٹھا، مشک سے وضو کیا، آپ ﷺ کے بائیں طرف کھڑا ہو گیا، آپ ﷺ نے اپنے پشت کی طرف سے میرا ہاتھ پکڑ کر اس طرح اپنی داہنی طرف برابر کھڑا کر دیا[1]۔

اگر فرض نماز ہو اور وہ کسی کے آنے کا انتظار کر رہا ہو: مثلاً مسجد کا امام ہو، وہ تنہا تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کر دے، اور کسی آنے والے کا انتظار کرتا رہے کہ اس کے ساتھ نماز ادا کرے، تو یہ بھی جائز ہے[2]۔

ابن قدامہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ فرض نفل کی طرح ہے، اس شخص کے حق میں جس نے تنہا اللہ اکبر کہہ کر نماز شروع کی، پھر امام ہونے کی نیت کر لی تو اس کی نماز صحیح ہے۔

حنفیہ نے کہا: مرد کا امامت کی نیت کرنا عورتوں کی اقتداء کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اگر صرف عورتیں ہوں، یہ رکوع و سجدہ والی

(۱) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "بت عند خالتي ميمونة...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۲/ ۲۳۱ - ۲۳۲۔

نماز کا حکم ہے، نماز جنازہ کا یہ حکم نہیں، کیونکہ رکوع و سجدہ والی نماز میں عورت کی محاذات کی وجہ سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، اگر عورت مرد کی محاذات میں آ جائے، اور اگر مرد نے عورت کی امامت کی نیت نہ کی ہو، البتہ عورت نے مرد کی اقتداء کی نیت کر لی ہو تو یہ مضر نہیں، مرد کی نماز صحیح ہوگی، عورت کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ شرکت بلا نیت ثابت نہیں ہوتی[1]۔

امام کا امامت کی نیت کرنا مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک شرط نہیں، البتہ جمعہ، لوٹائی جانے والی نماز اور نذر والی نماز، شافعیہ کے نزدیک اس سے مستثنیٰ ہے، پھر بھی ان کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ امام تمام ہی نمازوں میں امامت کی نیت کرے، تا کہ اس کو واجب کہنے والوں کے اختلاف سے نکل سکے، نیز تا کہ امامت اور باجماعت نماز کی فضیلت حاصل کرے[2]۔

امامت کا زیادہ حق دار:

۱۴ - اس سلسلہ میں درج ذیل احادیث وارد ہیں: حضرت ابو سعیدؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، وأحقهم بالإمامة أقرؤهم**" (اگر تین آدمی ہوں تو ایک ان کا امام ہو جائے، اور امامت کا سب سے زیادہ حق دار وہ ہے جو قرآن زیادہ پڑھا ہوا ہو (اس کی روایت احمد و مسلم اور نسائی نے کی ہے)، اور حضرت ابو مسعود عقبہ بن عمرو نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء**

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۵۸، فتح القدیر ۱/ ۳۱۲۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

فأقدمهم سنا، ولا يؤمّنّ الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه"[1] (قوم کی امامت وہ کرے جو قرآن زیادہ جانتا ہو، اگر قرآن میں سب برابر ہوں تو جو سنت زیادہ جانتا ہو، اگر سنت میں سب برابر ہوں تو جس نے پہلے ہجرت کی ہو، اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو عمر میں بڑا ہو، اور کوئی شخص کسی کی حکومت کی جگہ میں جا کر اس کی امامت نہ کرے، اور نہ اس کے گھر میں اس کی مسند پر بیٹھے، مگر اس کی اجازت سے)۔

۱۵ – اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کچھ لوگ اکٹھا ہوں، ان میں کوئی صاحب اقتدار ومنصب ہو مثلاً امیر، والی وقاضی تو وہی امامت کے لئے سب سے اولی ہے حتی کہ مالک مکان اور محلہ کے امام سے بھی۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے اندر نماز کے صحیح ہونے کی تمام شرائط موجود ہوں، مثلاً فرض قرأت کے بقدر قرآن یاد ہو، اور نماز کے ارکان کا علم ہو، حتی کہ اگر موجود لوگوں میں اس سے بڑا فقیہ یا اس سے بڑا حافظ قرآن ہو تو بھی وہی اولی ہے، اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے، نیز اس لئے کہ حضرت ابن عمر حجاج کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔

اور اگر موجود لوگوں میں کوئی صاحب اقتدار نہ ہو تو مالک مکان کو آگے بڑھایا جائے گا، اور محلہ کے امام کو آگے بڑھایا جائے گا اگرچہ کوئی دوسرا اس سے بڑا فقیہ یا بڑا حافظ قرآن یا اس سے زیادہ متقی و پرہیزگار ہو، وہ اگر چاہے تو خود آگے بڑھے یا جس کو بھی چاہے آگے بڑھا دے، ہاں مالک مکان کے لئے مستحب ہے کہ اپنے سے افضل کو اجازت دے دے۔

اسی طرح بالاتفاق امامت کے مسئلہ کی بنیاد فضیلت وکمال پر ہے جس میں علم، قرأت قرآن، ورع وتقوی، عمر درازی وغیرہ اوصاف وخصائل جمع ہوں، وہ امامت کے لئے اولی ہے۔

(۱) حدیث: "یؤم القوم أقرؤهم لکتاب الله..." کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بلا اختلاف سب سے بڑے عالم اور سب سے زیادہ قرأت قرآن والے کو دوسرے لوگوں پر مقدم رکھا جائے گا، کہ کل حاضرین میں کوئی ورع وتقوی، عمر اور بقیہ اوصاف میں اس سے افضل ہو[1]۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ)[2] کی رائے ہے کہ جس کو فقہی مسائل کا علم زیادہ ہو وہ امامت کے لئے زیادہ حفظ قرآن والے سے اولی ہے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: **"مروا أبابکر فلیصل بالناس"** (ابوبکر سے کہو کہ لوگوں کو نماز پڑھائیں)، حالانکہ حضرت ابوبکر سے زیادہ حفظ قرآن والے موجود تھے۔ ہاں ان سے زیادہ صاحب علم کوئی نہ تھا، فرمان نبوی ہے: **"أقرؤکم أبي"**[3] (تم میں سب سے بڑی قاری قرآن ابی ہیں)، اور حضرت ابوسعیدؓ نے فرمایا: تم میں سب سے بڑے عالم ابوبکر تھے۔ یہ حضور ﷺ کا آخری عمل ہے، لہذا اسی کا اعتبار ہوگا[4]، نیز اس لئے کہ علم وفقہ کی ضرورت قرأت قرآن سے زیادہ اہم ہے، کیونکہ قرأت کی ضرورت صرف ایک رکن کی ادائیگی کے لئے پڑتی ہے، جب کہ فقہ کی ضرورت تمام ارکان، واجبات اور سنن میں پڑتی ہے[5]۔

حنابلہ کا کہنا ہے اور یہی حنفیہ میں ابو یوسف کا قول ہے کہ سب سے بڑے عالم کے مقابلہ میں سب سے زیادہ قرأت قرآن والا امامت کے لئے اولی ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعیدؓ کی یہ حدیث

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۶۳، فتح القدیر ۱/ ۳۰۱-۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۵-۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۳، کشاف القناع ۱/ ۴۷۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۶۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۳۔

(۳) حدیث: "أقرؤکم أبي" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے یہ حدیث صحیح ہے، الإصابۃ لابن حجر (۱/ ۲۷ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۴) فتح القدیر ۱/ ۳۰۳۔

(۵) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۶۳، البدائع ۱/ ۱۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۵۔

ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم، وأحقهم بالإمامة أقرؤهم**"[۱] (اگر تین آدمی ہوں تو ایک امام ہوجائے، اور امامت کا سب سے زیادہ حق دار وہ ہے جو قرآن زیادہ پڑھا ہوا ہو)، نیز اس لئے کہ قرأت ایک ایسا رکن ہے جس سے مفر نہیں، اور علم کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب کوئی مفسد نماز عارض پیش آجائے، تاکہ نماز کی اصلاح ہوسکے، اور ایسا عارض کبھی کبھی پیش آتا ہے[۲]۔

۱۶ – اگر علم، قرأت، عمر درازی وغیرہ کے فضائل و اوصاف چند افراد میں متفرق طور پر پائے جائیں تو فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، بعض فقہاء نے اعلم (سب سے بڑے عالم) کو سب سے زیادہ حافظ قرآن والے پر مقدم رکھا ہے، انہوں کہا ہے: حضور ﷺ نے قاری کو مقدم رکھنے کا حکم محض اس لئے فرمایا تھا کہ صحابہ کرام میں جو سب سے زیادہ قرآن پڑھا ہوتا تھا وہ سب سے زیادہ علم والا بھی ہوتا تھا، کیونکہ صحابہ کرام قرآن کے الفاظ کے ساتھ اس کے احکام بھی سیکھتے تھے، یہی جمہور فقہاء کا قول ہے۔ امامت کے لئے اولی ہونے کی اصل حضرت ابومسعود انصاریؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء، فأقدمهم سنا**"[۳] (قوم کی امامت وہ کرے جو سب سے زیادہ قرآن پڑھا ہوا ہو، اگر سب قرأت میں برابر ہوں، تو جس کو سنت کا علم سب سے زیادہ ہو، اگر سنت میں برابر ہوں تو جس نے پہلے ہجرت کی ہو، اور اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جس کی عمر زیادہ ہو)۔

(۱) حدیث: "إذا كانوا ثلاثة....." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱ / ۴۶۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱ / ۴۷۱، ۴۷۲، فتح القدیر ۱ / ۳۰۱۔

(۳) حضرت ابومسعود کی حدیث کی تخریج (فقرہ ۱۴) کے تحت گذر چکی۔

۱۷ – علم قرأت میں برابری کے بعد امامت کے لئے اولی کی ترتیب کے بارے میں حنفیہ و شافعیہ نے کہا ہے کہ سب سے بڑا متقی یعنی جو شبہات سے سب سے زیادہ محتاط ہو اس کو مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي**"[۱] (جس نے کسی متقی عالم کے پیچھے نماز پڑھی اس نے گویا نبی کے پیچھے نماز پڑھی)، نیز اس لئے کہ ہجرت جس کا ذکر قرأت اور علم سنت کے بعد آیا ہے اس کا وجوب اس حدیث سے منسوخ ہے: "**لا هجرة بعد الفتح**"[۲] (فتح مکہ کے بعد ہجرت (فرض) نہیں رہی)، انہوں نے ورع (جو گناہوں کے ترک کرنے کا نام ہے) اس کو اس ہجرت کے قائم مقام قرار دیا ہے[۳]۔

اسی کے مثل مالکیہ کی صراحت ہے کہ انہوں نے کہا ہے: اعلم باقرأ کے بعد اولی وہ ہے جو سب سے زیادہ عبادت گذار ہو[۴] پھر اگر ورع و تقوی میں سب برابر ہوں تو جمہور کے نزدیک اس شخص کو مقدم رکھیں گے جو پہلے اسلام لایا ہو، لہذا وہ نوجوان جو بچپن سے مسلمان رہا ہو اس کو نومسلم بوڑھے پر مقدم رکھیں گے، اور اگر وہ اصالۃً نسلاً مسلمان ہوں یا سب ایک ساتھ مشرف بہ اسلام ہوئے ہوں تو ان میں جو سب سے عمر دراز ہو اس کو مقدم رکھیں گے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**وليؤمكما أكبركما سنا**"[۵] (تم دونوں کی

(۱) حدیث: "من صلى خلف عالم....." کو زیلعی نے نصب الرایہ (۲ / ۲۶ طبع مجلس العلمی الہند) میں نقل کرکے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے۔

(۲) حدیث: "لا هجرة بعد الفتح....." کی روایت بخاری (الفتح ۶ / ۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ / ۱۴۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱ / ۳۰۳، ۳۰۴، ابن عابدین ۱ / ۳۷۴، نہایۃ المحتاج ۲ / ۱۷۶۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱ / ۸۳۔

(۵) حدیث: "وليؤمكما أكبركما سنا" کی روایت بخاری (الفتح ۲ / ۱۱۱ طبع

امامت وہ کرے جو تم میں سب سے بڑا ہو)، اس لئے کہ بڑی عمر کے آدمی کے دل میں خشوع عادتاً زیادہ ہوتا ہے، اس کو آگے بڑھانے میں جماعت بڑی ہوگی[1]۔

۱۸- اگر سب لوگ سابقہ اوصاف و خصوصیات یعنی علم، قرأت، تقویٰ اور عمر میں برابر ہوں تو حنفیہ نے کہا ہے: جس کے اخلاق سب سے عمدہ ہوں اس کو آگے بڑھایا جائے گا، اس لئے کہ اخلاق کا عمدہ ہونا فضیلت کے باب سے ہے، اور امامت کی بنیاد فضیلت پر ہے، اور اگر اس میں سب برابر ہوں تو سب سے زیادہ گورے کو آگے بڑھایا جائے، اس لئے کہ اس کے پیچھے نماز پڑھنے کے لئے لوگوں کی رغبت زیادہ ہوتی ہے، پھر سب سے عالی نسب والے، پھر سب سے صاف ستھرے کپڑے والے کو ترجیح دی جائے گی، اور اگر اس میں بھی سب برابر ہوں تو ان کے مابین قرعہ اندازی کی جائے گی[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے: عمر کے لحاظ کے بعد سب سے اعلیٰ نسب والے کو پھر سب سے خوبصورت کو پھر سب سے زیادہ اعلیٰ اخلاق والے کو پھر سب سے عمدہ کپڑے والے کو ترجیح دی جائے گی[3]۔

مالکیہ کی طرح شافعیہ نے کہا کہ سب سے اعلیٰ نسب والے کو پھر سب سے زیادہ صاف ستھرے کپڑے اور بدن والے، خوش آواز و نیک صفت وغیرہ کو بڑھایا جائے گا، پھر ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی[4]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قرأت و فقہ میں برابر ہوں تو جس نے پہلے ہجرت کی ہو، پھر جس کی عمر زیادہ ہو، پھر جس کا نسب اعلیٰ ہو، پھر جو زیادہ متقی و پرہیزگار ہو، اور اگر ان تمام اوصاف میں برابر ہوں تو ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی، حنابلہ کے نزدیک خوبصورت ہونے کی وجہ سے آگے نہیں بڑھایا جائے گا، اس لئے کہ امامت میں اس کا کوئی دخل یا اثر نہیں ہے[1]۔

یہ آگے بڑھانا محض استحباب کے طور پر ہے، شرطیا وجوب کے طور پر نہیں، لہٰذا اگر مفضول (غیر افضل) کو مقدم کر دیا جائے تو بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ نماز کے صحیح ہونے کی تمام شرائط اس میں موجود ہوں، لیکن یہ حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ ان اوصاف کو ذکر کرنے اور ان کے ساتھ ہوئی ہونے کو جوڑنے کا مقصد کثرت جماعت ہے، لہٰذا جس کے اندر کمال زیادہ ہوگا وہی افضل ہے، کیونکہ لوگوں کی رغبت اس میں زیادہ ہوتی ہے[2]۔

امام و مقتدی کے وصف میں اختلاف:

۱۹- اصل یہ ہے کہ امام اگر مقتدی کے مقابلہ قوی حالت والا یا اس کے برابر کی حالت کا ہو تو اس کی امامت بالاتفاق صحیح ہے، لیکن اگر ضعیف حالت والا ہو مثلاً امام نفل پڑھ رہا ہو اور مقتدی فرض پڑھ رہا ہو یا امام معذور ہو، اور مقتدی صحیح سالم ہو یا امام مثلاً قیام پر قادر نہ ہو، جب کہ مقتدی اس پر قادر ہو تو فقہاء کی مختلف آراء ہیں، جو اجمالی طور پر یہ ہیں:

اول: مسح کرنے والے کا دھونے والے کی امامت کرنا اور مسافر کا مقیم کی امامت کرنا بالاتفاق صحیح ہے، اور تیمم کرنے والے کا وضو کرنے والے کی امامت کرنا جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک جائز ہے، شافعیہ نے اس جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ امام پر نماز کا اعادہ

= المستقیم) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۳۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۸، ابن عابدین ۱/ ۳۷۵۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/ ۸۳۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۶- ۱۷۸، المہذب ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳۔

(۱) المغنی ۲/ ۱۸۲- ۱۸۵، کشاف القناع ۱/ ۴۷۱، ۴۷۲۔

(۲) سابقہ مراجع، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۳، المغنی ۲/ ۱۸۵۔

واجب نہ ہو[1]۔

دوم: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نفل پڑھنے والے کا فرض پڑھنے والے کی امامت کرنا اور فرض پڑھنے والے کا دوسرا فرض پڑھنے والے کی امامت کرنا ناجائز ہے، اور بچہ کا فرض نماز میں بالغ کی امامت کرنا، معذور شخص کا صحیح وسالم کی امامت کرنا، برہنہ شخص کا لباس پہنے ہوئے شخص کی امامت کرنا، اور کسی رکن کی مکمل ادائیگی سے عاجز کا اس رکن کی ادائیگی کر سکنے والے کی امامت کرنا صحیح نہیں، بعض فروعات میں اختلاف وتفصیل ہے، ہاں مذکورہ بالا اشخاص کا اپنے جیسے افراد کی امامت کرنا باتفاق فقہاء جائز ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اقتداء"۔

امام کے کھڑے ہونے کی جگہ:

۲۰ - اگر امام کے ساتھ دو یا دو سے زیادہ نمازی ہوں تو امام ان سے آگے بڑھ کر کھڑا ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور امت کا عمل یہی ہے، روایت میں آیا ہے: "أن جابرا وجبارا وقف أحدهما عن يمين النبي ﷺ والآخر عن يساره، فأخذ بأيديهما حتى أقامهما خلفه"[3] (حضرت جابر وجبار میں سے ایک شخص حضور ﷺ کی داہنی طرف اور دوسرے صاحب حضور ﷺ کی بائیں طرف کھڑے ہوگئے، حضور ﷺ نے ان دونوں کے ہاتھوں کو پکڑا اور اپنے پیچھے کھڑا کیا)، نیز اس لئے کہ امام کو ایسی حالت میں رہنا چاہئے کہ دوسرے سے ممتاز رہے، اور آنے والے کو اشتباہ نہ ہو تاکہ اس کی اقتداء کر سکے۔

(1) فتح القدیر ۱/۳۲۰-۳۲۳، ابن عابدین ۱/۳۹۱، الہندیہ ۱/۸۵، الدسوقی ۱/۳۲۹، الحطاب ۱/۴۳۸، جواہر الإکلیل ۱/۷۶،۷۷، ۸۲، مغنی المحتاج ۱/۲۳۸، ۲۴۰، ۲۶۹، کشاف القناع ۱/۴۷۳-۴۸۳۔

(2) فتح القدیر ۱/۳۱۰، ۳۱۸، ۳۲۳، الزیلعی ۱/۱۴۰، ابن عابدین ۱/۳۷۰، الدسوقی ۱/۳۲۸، المراق ۲/۵۰۷، جواہر الإکلیل ۱/۷۸، ۸۰، مغنی المحتاج ۱/۲۴۱، ۲۵۳، کشاف القناع ۱/۴۷۶، ۴۸۴، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۲۵، ۲۲۹۔

(3) حدیث حضرت جابر وجبار...... کی روایت مسلم (۴/۲۳۰۵-۲۳۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اگر امام صف کے اندر یا صف کے دائیں طرف کھڑا ہو جائے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ اس نے سنت کو ترک کر دیا، حنابلہ کی رائے ہے کہ امام کے بائیں طرف کھڑے ہونے والے کی نماز باطل ہے اگر امام کے داہنی طرف کوئی نہ ہو[1]۔

اگر امام کے ساتھ ایک مرد یا بچہ ہو جو نماز کو سمجھتا ہو، تو امام اس کے بائیں طرف کھڑا ہوگا، اور مقتدی امام کے داہنی طرف کھڑا ہوگا، اس لئے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے: "أنه وقف عن يسار النبي ﷺ فأداره إلى يمينه"[2] (وہ حضور ﷺ کے بائیں طرف کھڑے ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو گھما کر اپنی داہنی طرف کھڑا کر دیا)۔ اور اس حالت میں مستحب یہ ہے کہ مقتدی تھوڑا سا پیچھے کھڑا ہو، اس لئے کہ امام سے آگے بڑھنے کا اندیشہ ہے، اور اگر مقتدی امام کے بائیں طرف یا اس کے پیچھے کھڑا ہو جائے تو

(1) البدائع ۱/۱۵۸، کشاف القناع ۱/۴۸۵، المہذب ۱/۱۰۸، جواہر الإکلیل ۱/۸۳۔

(2) حدیث حضرت ابن عباسؓ "أنه وقف عن يسار النبي ﷺ......" کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے بخاری کے الفاظ یہ ہیں: "بت في بيت خالتي ميمونة فصلى رسول الله ﷺ العشاء، ثم جاء فصلى أربع ركعات ثم نام، ثم قام، فجئت فقمت عن يساره فجعلني عن يمينه...." (میں نے اپنی خالہ حضرت میمونہ کے گھر رات گزاری، حضور ﷺ نے نماز عشا ادا کی، پھر تشریف لائے اور چار رکعات ادا کی، پھر سو گئے، پھر اٹھے، میں بھی آکر آپ ﷺ کے بائیں طرف کھڑا ہو گیا، آپ ﷺ نے مجھے اپنی داہنی طرف کر دیا) (فتح الباری ۲/۱۹۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/۵۲۵، ۵۲۶ طبع عیسی الحلبی)۔

کراہت کے ساتھ جائز ہے [۱]، البتہ حنابلہ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوجائے گی، جیسا کہ آچکا ہے۔

اور اگر امام کے ساتھ ایک عورت ہوتو امام اس کو اپنے پیچھے کھڑا کرے گا، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**اخروهن من حيث أخرهن الله**" [۲] (ان کو پیچھے رکھو جیسا کہ اللہ نے ان کو پیچھے رکھا ہے)۔

اگر امام کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت ہوں تو امام مرد کو اپنے داہنی طرف اور عورت کو اپنے پیچھے کھڑا کرے گا، اور اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت ہوتو مردوں کو اپنے پیچھے اور عورت کو ان دونوں مردوں کے پیچھے کھڑا کرے گا [۳]۔

۲۱- سنت طریقہ یہ ہے کہ عورتوں کی امامت کرنے والی عورت ان کے بیچ میں کھڑی ہو، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ وام سلمہ نے عورتوں کی امامت کی تو ان کے بیچ میں کھڑی ہوئیں [۴]، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے [۵]۔

جب کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کی امامت نا جائز ہے گو کہ عورت ہی کی امامت کرے، فرض میں ہو یا نفل میں، جیسا کہ شرائط امامت کے ضمن میں گزر چکا ہے [۶]۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۸۶، البدائع ۱/ ۱۵۹۔

(۲) حدیث: "اخروهن من حيث ....." کی تخریج (فقرہ ۸) میں گذرچکی۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۸، القوانین لابن جزی رص ۹۰، القلیوبی ۱/ ۲۴۶، المہذب ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸، المغنی ۲/ ۲۰۳۔

(۴) حدیث عائشہ کی روایت عبد الرزاق (۳/ ۱۴۱ طبع المجلس العلمی) نے کی ہے نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور حدیث ام سلمہ کی روایت عبد الرزاق (۳/ ۱۴۰) نے کی ہے اور نووی نے اس کو بھی صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۲/ ۳۱ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۵) الاختیار ۱/ ۵۹، المہذب ۱/ ۱۰۷، کشاف القناع ۱/ ۴۷۹، المغنی ۲/ ۱۹۹، ۲۰۲۔

(۶) جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، الدسوقی ۱/ ۳۲۶۔

۲۲- امام کا مقتدیوں سے پیچھے ہٹ کر کھڑا ہونا جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ناجائز ہے، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**إنما جعل الإمام ليؤتم به**" [۱] (امام اسی لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ لوگ اس کی پیروی کریں)، پیروی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اتباع کریں، اور آگے بڑھنے والا تابع نہیں ہوتا [۲]۔

مالکیہ نے امام کا پیچھے کھڑا ہونا جائز قرار دیا ہے اگر مقتدیوں کے لئے ارکان میں امام کی متابعت وپیروی کرنا ممکن ہو، تاہم انہوں نے صراحت کی ہے کہ مقتدی کا امام سے آگے بڑھنا یا اس کے برابر کھڑا ہونا بلا ضرورت مکروہ ہے [۳]۔

آگے اور پیچھے ہونے میں کھڑے ہونے والے کے لئے ایڑی کا، بیٹھے ہوئے کے لئے سرین کا اور کروٹ لیٹے ہوئے کے لئے پہلو کا اعتبار ہے [۴]۔

۲۳- امام کے کھڑے ہونے کی جگہ کا مقتدیوں کے کھڑے ہونے کی جگہ سے اونچی ہونا بالاتفاق مکروہ ہے، ہاں اگر امام مقتدیوں کو طریقہ بتانا چاہتا ہے تو سنت یہ ہے کہ امام کسی اونچی جگہ کھڑا ہو، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا اور فرمایا: "**أيها الناس: إنما فعلت هذا لتأتموا بي، ولتعلموا صلاتي**" [۵] (لوگو! میں نے ایسا اس لئے کیا ہے تاکہ تم میری پیروی کرو، اور میری نماز کو سیکھو)، لیکن اگر امام کا مقصد بڑائی کا

(۱) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به ....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، البدائع ۱/ ۱۵۸، ۱۵۹، المہذب ۱/ ۱۰۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۵، المغنی ۲/ ۲۱۴، کشاف القناع ۱/ ۴۸۶۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۴۶۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) حدیث: "أيها الناس إني صنعت هذا لتأتموا بي ....." کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اظہار ہو تو ممنوع ہے۔ حنابلہ کے نزدیک معمولی اونچائی میں کوئی حرج نہیں۔ انہوں نے اس کی حد منبر کا ایک زینہ بتایا ہے۔ حنفیہ کے یہاں معتمد قول میں مکروہ اونچائی کی حد ایک ذراع کے بقدر ہے (یعنی ڈیڑھ دو فٹ)[1]۔

ان مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ الجماعۃ" نیز اصطلاح "اقتداء"۔

جن کی امامت مکروہ ہے:

۲۴- مسئلہ امامت کی بنیاد فضل وکمال پر ہے، لہذا جس کے اندر کمال زیادہ ہو وہی افضل ہے، اگر مفضول (غیر افضل) فاضل سے آگے بڑھ جائے تو جائز ہے، لیکن مکروہ ہے، اور اگر فاضل مفضول کو آگے بڑھنے کی اجازت دے دے تو مکروہ نہیں، اس حد تک فقہاء کے یہاں اتفاق ہے[2]۔ "اولویت" کی بحث میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔

پھر حنفیہ نے کہا ہے: غلام کو امامت کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ تعلیم وتعلم کے لئے فارغ نہیں ہوتا، اعرابی (گنوار) یعنی دیہات کے رہنے والے کو آگے بڑھانا بھی مکروہ ہے اس لئے کہ اس پر جہل وناواقفیت کا غلبہ ہوتا ہے، اور فاسق کو امامت کے لئے بڑھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ اپنے دینی امور کا خیال نہیں رکھتا، اور اندھے کو امامت کے لئے بڑھانا مکروہ ہے اس لئے کہ وہ نجاست سے محتاط نہیں رہتا، اسی طرح "ولد الزنا" کی امامت اور ایسے بدعتی کی امامت مکروہ ہے جس کی بدعت کی وجہ سے کفر کا حکم نہ لگایا جائے، نیز بے ریش لڑکا، سفیہ، فالج زدہ، برص زدہ جس کا برص بہت زیادہ ہو، کی امامت مکروہ ہے[1]، اور اس لئے کہ ان لوگوں کو آگے بڑھانے میں جماعت کو تنفر کرنا ہے، ہاں اگر یہ خود سے امامت کے لئے آگے بڑھ جائیں تو جائز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **"صلوا خلف كل بر وفاجر"**[2] (ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھو)۔

ان لوگوں کے حق میں کراہت کی وجہ مذکورہ نقائص وخامیاں ہیں، لہذا اگر یہ خامیاں نہ پائی جائیں مثلاً دیہاتی شہری سے، غلام آزاد سے، ولد الزنا پاک دامن کے لڑکے سے افضل ہو اور اندھا بینا سے افضل ہو تو کراہت ختم ہو جائے گی، ہاں فاسق اور بدعتی کی امامت کسی حال میں کراہت سے خالی نہیں حتی کہ بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ان دونوں کو امامت کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے[3]۔

مالکیہ نے کہا ہے: ہاتھ یا پاؤں کٹے، لنجے اور اعرابی کا دوسرے کی امامت کرنا مکروہ ہے گو کہ اعرابی زیادہ قرآن پڑھے ہوا ہو، نیز مبتلائے سلس البول وپھوڑے پھنسی والے شخص کا صحت مند کی امامت کرنا مکروہ ہے، اور اس شخص کی امامت مکروہ ہے جس کو بعض نمازی ناپسند کرتے ہوں۔ اور اگر سارے یا اکثر یا اہل فضل وکمال (گو کہ تھوڑے ہوں) اس کو ناپسند کرتے ہوں تو اس کی امامت حرام ہے، اس لئے کہ حدیث رسول اللہ ﷺ میں ہے: "لعن رسول

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۹۴، المہذب ۱/ ۱۰۷، الدسوقی ۱/ ۳۳۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۸۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۷۳، البدائع ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۳۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، ۳۷۸، الاختیار ۱/ ۵۸۔

(۲) حدیث: "صلوا خلف كل بر وفاجر ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۹۸ طبع عزت عبید دعاس) اور دارقطنی (۲/ ۵۶ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور الفاظ دارقطنی کے ہیں۔ ابن حجر نے کہا: منقطع ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۳۵ طبع دار المحاسن)۔

(۳) الاختیار ۱/ ۸۵، ابن عابدین ۱/ ۳۷۶۔

اللہ ثلاثة : رجل أم قوما وھم له کارھون......" [۱]
(رسول اللہ ﷺ نے تین لوگوں پر لعنت فرمائی ہے: ایک وہ شخص جو لوگوں کی امامت کرے حالانکہ لوگ اس کو ناپسند کریں......)، نیز خصی، تہمت زدہ، اَقلف (غیر مختون) ولد الزنا اور مجہول الحال میں سے کسی کو مستقل امام بنانا مکروہ ہے [۲]۔

شافعیہ نے کہا: فاسق و غیر مختون کی امامت مکروہ ہے، اگر چہ وہ بالغ ہو، اسی طرح بدعتی کی امامت اور اس شخص کی امامت مکروہ ہے جس کو اکثر لوگ اس میں موجود کسی شرعی عیب کی وجہ سے ناپسند کریں، نیز تمتام (جس کی زبان سے اکثر تاء نکلے)، فأفاء (جس کی زبان سے اکثر فاء نکلے) اور اعراب کی ایسی غلطی کرنے والا جس سے معنی نہ بدلے، ایسے لوگوں کی امامت مکروہ ہے، البتہ اندھا اور بینا امامت میں برابر ہیں، کیونکہ ان دونوں کی فضیلت ہم پلہ ہے، اس لئے کہ اندھا کوئی مشغول کرنے والی چیز نہیں دیکھتا، جس کی وجہ سے اس میں خشوع زیادہ ہوتا ہے، جب کہ بینا گندگی کو دیکھتا ہے، لہذا وہ اس سے بخوبی احتیاط کر سکتا ہے، غلام کے مقابلہ میں آزاد کی، بہرے کے مقابلے میں سننے والے کی، خصی (آختہ) اور مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو) کے مقابلہ میں "فحل" (مکمل مردانگی رکھنے والا) کی، اور بادیہ میں رہنے والے کے مقابلہ میں آبادی میں رہنے والے کی امامت زیادہ بہتر ہے [۳]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اندھے، بہرے اور ایسی غلطی کرنے والے جس سے معنی میں تبدیلی نہ ہو، نیز جس کو مرگی آتی ہو، اور جس کی امامت کے صحیح ہونے میں اختلاف ہو، ان سب کی امامت مکروہ ہے، اسی طرح اَقلف (غیر مختون) اور جس کے دونوں ہاتھ یا ایک ہاتھ، دونوں پیر یا ایک پیر کٹا ہوا ہو، فأفاء (جس کی زبان سے بکثرت حرف فاء نکلے)، اور تمتام (جس کی زبان سے بکثرت حرف تاء نکلے) کی امامت مکروہ ہے، نیز ان لوگوں کی امامت کرنا مکروہ ہے جن میں اکثر لوگ امام کو اس کے دینی نقص یا فضیلت میں کمی کے سبب ناپسند کرتے ہوں، اور کوئی حرج نہیں کہ ولد زنا، لقیط (پڑا ہوا بچہ) لعان کے ذریعہ نسب کا انکار کئے ہوئے بچے، خصی اور اعرابی (گنوار) امامت کریں، اگر وہ دینی لحاظ سے اچھے اور امامت کے اہل ہوں [۱]۔

کراہت کا یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دوسرے لوگ امامت کرنے کے لئے موجود ہوں، ورنہ بالاتفاق ان کی امامت مکروہ نہیں ہے [۲]۔

نماز شروع کرنے سے قبل امام کا کام:

۲۵- جب امام نماز شروع کرنا چاہے تو مؤذن کو اقامت کہنے کی اجازت دے، کیونکہ حضرت بلالؓ حضور ﷺ سے اقامت کے لئے اجازت لیتے تھے، مسنون ہے کہ امام نماز کے لئے اس وقت کھڑا ہو جب "حيّ على الفلاح" کہا جائے یا جب مؤذن "قد قامت الصلاۃ" کہے یا اقامت کے ساتھ یا اس کے بعد حسب طاقت کھڑا ہو، جیسا کہ فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، اور اگر امام مسافر ہو تو مقتدیوں کو اس کی خبر کر دے تاکہ ان کو اس کے حال کا علم رہے۔ نماز پوری کرنے کے بعد بھی مقتدیوں کو اپنے متعلق بتانا درست ہے تاکہ

---

(۱) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ......" کی روایت ترمذی (۲/ [illegible] طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: محمد بن قاسم (جو اس حدیث کی اسناد میں ایک راوی ہیں) پر امام احمد بن حنبل نے کلام کیا ہے اور ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہ حافظ نہیں، عراقی نے بھی ان کی تضعیف کی ہے۔

(۲) جواہر الاکلیل ار ۷۸، ۷۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۸ - ۱۷۳۔

(۱) المغنی ۲/ ۱۹۶ - ۲۲۹، ۲۳۰، کشاف القناع ۱/ ۴۷۵ - ۴۸۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

وہ اپنی نماز مکمل کرلیں۔ یہ بھی مسنون ہے کہ مقتدیوں کو صف برابر کرنے کا حکم دے اور دائیں بائیں گھوم کر کہے: "برابر کھڑے ہوجائیں، صفیں سیدھی کرلیں"[1]۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن مسلم کی روایت میں ہے کہ ایک دن میں نے حضرت انسؓ بن مالک کے برابر میں کھڑے ہوکر نماز پڑھی، انہوں نے فرمایا: معلوم ہے کہ یہ لکڑی کیوں بنائی گئی؟ میں نے کہا: بخدا مجھے اس کا علم نہیں، تو انہوں نے فرمایا: حضور ﷺ جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو اس کو اپنے داہنے ہاتھ میں لیتے اور فرماتے: "**اعتدلوا وسووا صفوفکم**" (برابر ہوجاؤ اور اپنی صفیں سیدھی کرلو) پھر اس کو اپنے بائیں ہاتھ میں لیتے اور فرماتے: "**اعتدلوا وسووا صفوفکم**" (برابر ہوجاؤ، اور اپنی صفیں سیدھی کرلو)۔ ایک روایت میں ہے: "**اعتدلوا في صفوفکم وتراصوا، فإني أراکم من وراء ظهري**"[2] (صفوں میں برابر برابر کھڑے رہو، مل کر کھڑے رہو، اس لئے کہ میں تمہیں اپنے پیچھے سے دیکھتا ہوں)۔

دوران نماز امام کی ذمہ داری:

الف- جہری یا سری قرأت کرنا:

۲۶- فجر میں اور مغرب وعشاء کی ابتدائی دونوں رکعتوں میں (اداء ہوں یا قضاء) جہری قرأت کرے گا، یہی حکم جمعہ، عیدین، تراویح اور تراویح کے بعد وتر کا ہے۔ ان کے علاوہ نمازوں میں سری قرأت

(۱) ابن عابدین ۱/۳۲۲، کشاف القناع ۱/۳۲۷، المہذب ۱/۱۰۲، المغنی ۱/۳۱۷، جواہر الاکلیل ۱/۷۳۔

(۲) حدیث: "اعتدلوا وسووا صفوفکم..." کی روایت ابوداؤد (۱/۴۳۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

حدیث: "اعتدلوا في صفوفکم..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۰۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

کرے گا۔

جہری نماز میں جہری قرأت کرنا اور سری نماز میں سری قرأت کرنا امام کے ذمہ حنفیہ کے نزدیک واجب اور دوسرے ائمہ کے نزدیک سنت ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح "قرأت" میں ہے۔

ب- ہلکی نماز پڑھانا:

۲۷- امام کے لئے مسنون ہے کہ اعمال نماز کی مکمل ادائیگی کے ساتھ قرأت واذکار میں تخفیف کرے، اور ادنی درجہ کمال کے ساتھ ادا کرے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا صلی أحدکم بالناس فلیخفف، فإن منهم السقیم والضعیف والکبیر**"[2] (جب تم میں سے کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے تو ہلکی نماز پڑھائے، اس لئے کہ جماعت میں بیمار، کمزور اور بوڑھے ہوتے ہیں)، نیز حضرت معاذؓ کی حدیث ہے کہ وہ نماز پڑھانے میں لمبی قرأت کرتے تھے تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: "**أفتان أنت یا معاذ، صل بالقوم صلاۃ أضعفهم**"[3] (اے معاذ! کیا تم فتنہ پیدا کرنے والے ہو؟ لوگوں کو نماز پڑھاؤ تو سب سے کمزور کا خیال رکھا کرو)۔ ہاں اگر جماعت کے شرکاء کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ لمبی نماز پڑھنے کو ترجیح دیتے ہیں تو مکروہ نہیں، اس لئے کہ ممانعت انہیں کی

(۱) فتح القدیر وحاشیۃ العنایہ ۱/۲۲۲، ۲۸۱، ابن عابدین ۱/۳۵۸، جواہر الاکلیل ۱/۴۹، ۸۱، المہذب ۱/۸۱، کشاف القناع ۱/۳۴۰۔

(۲) حدیث: "إذا صلی أحدکم بالناس فلیخفف، فإن منهم السقیم والضعیف والکبیر..." کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أفتان أنت یا معاذ، صل بالقوم صلاۃ أضعفهم......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۱۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۳۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

خاطر ہے، اور جب وہ خود راضی ہیں تو کوئی حرج نہیں۔

اس قدر جلدی جلدی نماز پڑھانا مکروہ ہے کہ مقتدی سنت طریقہ پر نماز ادا نہ کرسکیں، مثلاً رکوع وسجدہ میں تین تین تسبیحات کہنا اور آخری تشہد میں مسنون طریقہ کو ادا کرنا ان کے لئے ممکن نہ رہے[1]۔

ج - مسبوق کا انتظار کرنا:

۲۸ - اگر امام کو بحالت رکوع احساس ہو کہ کوئی نماز میں شامل ہورہا ہے تو کچھ دیر اس کا انتظار کرسکتا ہے لیکن اس قدر کہ مقتدیوں کو گراں نہ گزرے، یہ حنابلہ کے نزدیک ہے، اور شافعیہ کے یہاں اصح بھی ہے، اس لئے کہ یہ نفع بخش انتظار ہے اور اس میں گرانی نہیں، لہذا یہ مشروع ہوگا جیسے رکعت کو لمبا کرنا، اور نماز کو ہلکی کرنا، اور یہ ثابت ہے کہ حضور ﷺ پہلی رکعت اس قدر لمبی کرتے تھے کہ کسی پاؤں کی آہٹ سنائی نہ دے، اور حضور ﷺ لوگوں کی آمد کا انتظار کرتے تھے، جب دیکھتے کہ سب لوگ جمع ہوگئے ہیں تو جلد نماز شروع کردیتے، اور جب دیکھتے کہ لوگ نہیں آئے ہیں، دیر کررہے ہیں تو تاخیر کرتے تھے۔

یہ چیز حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں مکروہ ہے اور شافعیہ کے یہاں کراہت کا قول اصح کے بالمقابل ہے[2]۔

د - نائب مقرر کرنا:

۲۹ - اگر امام کو کوئی ایسا عذر لاحق ہوجائے جس سے مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوتی تو امام کے لئے جائز ہے کہ کسی مقتدی کو اپنا نائب مقرر کردے جو ان کی نماز پوری کرادے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے[1]۔

نائب مقرر کرنے کے طریقہ، اس کی شرائط واسباب میں تفصیل واختلاف ہے جس کو اصطلاح "استخلاف" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

نماز سے فراغت کے بعد امام کیا کرے؟

۳۰ - مستحب ہے کہ امام اور مقتدی نماز کے بعد اللہ کا ذکر اور دعاء ماثورہ پڑھیں مثلاً صحیحین کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر فرض نماز کے بعد یہ دعا پڑھتے تھے: **"لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير الخ"**[2] نیز مستحب ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد دائیں یا بائیں طرف گھوم کر لوگوں کی طرف رخ کرلے، اگر اس کے سامنے میں کوئی (نماز میں) نہ ہو، اس لئے کہ حضرت سمرہؓ کی روایت میں ہے: **"كان النبي ﷺ إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه"**[3] (جب رسول اللہ ﷺ کسی نماز سے فارغ ہوتے تو ہماری طرف رخ کرلیتے تھے)۔

امام کے لئے قبلہ رخ ہوکر اپنی حالت پر بیٹھے رہنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: **"أن النبي ﷺ كان إذا فرغ من الصلاة لا يمكث في مكانه إلا مقدار أن يقول: اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال**

---

(۱) الاختیار ۱/ ۵۷، ۵۸، المہذب ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۳۶، ۲۳۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، الدسوقی ۱/ ۳۲۷، کشاف القناع ۱/ ۴۶۸۔

(۲) المہذب ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۳۶، ابن عابدین ۱/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۲۲، ۵۶۲، الدسوقی ۱/ ۳۵۰، شرح الروض ۱/ ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۶، المغنی ۲/ ۱۰۲۔

(۲) حدیث: "**كان يقول في دبر كل صلاة مكتوبة: لا إله إلا الله وحده لا شريك له....**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "**كان إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه....**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

والإکرام"[1] (رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اپنی جگہ پر محض اتنی دیر رہتے کہ اللھم انت السلام ومنک السلام تبارکت یاذا الجلال والإکرام پڑھ لیں)۔ نیز اس لئے کہ اپنی حالت پر بیٹھے رہنے سے، آنے والے کو خیال ہوگا کہ ابھی وہ نماز میں ہے، اور وہ اس کی اقتداء شروع کر دے گا۔ اسی طرح اس کے لئے اس جگہ جہاں کھڑے ہو کر امامت کی ہے نفل ادا کرنا مکروہ ہے۔

اگر اٹھ کر جانا چاہے اور اس کے پیچھے عورتیں ہوں تو کچھ دیر ٹھہر جانا مستحب ہے تاکہ عورتیں لوٹ جائیں، اور مردوں کے ساتھ ان کا اختلاط نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: "أن رسول اللہ ﷺ کان إذا سلم قام النساء حین یقضي سلامه، فیمکث یسیرا قبل أن یقوم"[2] (رسول اللہ ﷺ جب (نماز سے) سلام پھیرتے تو عورتیں سلام پھیرتے ہی کھڑی ہو کر چل دیتیں، اور آپ ﷺ تھوڑی دیر ویسے ہی بیٹھے رہتے)، پھر امام دائیں بائیں جدھر چاہے اٹھ کر چل دے[3]۔

۳۱- اسی طرح مستحب ہے کہ اگر مسافر شخص مقیم حضرات کو نماز پڑھا رہا ہو تو سلام پھیرنے کے بعد کہے: آپ اپنی نماز پوری کر لیں، ہم مسافر ہیں[4]۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت میں آیا ہے: "أن النبي ﷺ صلی بأهل مكة ركعتين، ثم قال لهم: صلوا أربعا فإنا سفر"[1] (حضور ﷺ نے اہل مکہ کو دو رکعتیں پڑھائیں، پھر ان سے فرمایا: تم لوگ چار پوری کر لو، اس لئے کہ ہم مسافر ہیں)۔

حنفیہ نے جن نمازوں کے بعد سنت ہے اور جن کے بعد سنت نہیں، دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے: اگر فرض نماز ایسی ہو کہ اس کے بعد سنت نہیں ہے مثلاً فجر اور عصر تو امام کو اختیار ہے چاہے کھڑا ہو جائے، اور اگر چاہے تو بیٹھ کر دعا کرے، البتہ اپنے بیٹھنے کی شکل بدل لے یا اپنی جگہ سے ہٹ جائے، اور اگر نماز کے بعد سنت ہے تو بیٹھے رہنا مکروہ ہے، بلکہ اٹھ کھڑا ہو اور اپنی جگہ سے ہٹ جائے، پھر نفل پڑھے۔

حنفیہ کے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ فرائض کے بعد سنتوں کی مشروعیت نقص کی تلافی کے لئے ہے تاکہ وہ آخرت میں کسی عذر کی وجہ سے فرض نماز میں جو چیز ترک کر دی گئی تھی، اس کے قائم مقام ہو جائے، لہذا دونوں میں لمبے وقفہ کے ذریعہ فصل کرنا مکروہ ہے، جن نمازوں کے بعد سنت نہیں[2]، ان کی نوعیت یہ نہیں ہے۔

غیر حنفیہ کی کتابوں میں یہ فرق نہیں ملا۔

امامت کی اجرت:

۳۲- جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ، متقدمین حنفیہ) کی رائے ہے کہ نماز کی امامت کے لئے کسی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ان اعمال میں سے ہے جن کو انجام دینے والے کی خصوصیت یہ ہے

(۱) حدیث: "کان إذا فرغ من الصلاة لا یمکث في مکانه إلا مقدار أن یقول: اللھم أنت السلام......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حضرت ام سلمہ کی حدیث: "أن رسول اللہ ﷺ کان إذا سلم قام النساء حین......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۲۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۶۱، ۵۶۷، ۵۳۴، البدائع ۱/ ۱۵۹، ۱۶۰، المہذب ۱/ ۸۷، ۸۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۵۹- ۵۶۲، ۲/ ۲۸۶۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ صلی بأهل مكة ركعتين......" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۴۶ طبع دار المحاسن) میں اس کے شواہد کے مد نظر اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۹، ۱۶۰، ابن عابدین ۱/ ۵۶۱، ۵۳۴۔

کہ وہ اہل قربت میں سے ہوتا ہے (یعنی طاعت ونیکی اور اجر وثواب کا ارادہ کرنے والا)، لہذا اس کے لئے اجرت پر رکھنا جائز ہے جیسا کہ اس جیسی دوسری چیزیں مثلاً اذان، اور تعلیم قرآن کے لئے اجرت پر رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "اقرء وا القرآن ولا تأکلوا بہ" [1] (قرآن پڑھو اور اس کو کمانے کا ذریعہ نہ بناؤ)، نیز اس لئے کہ امام اپنی نماز پڑھتا ہے، لہذا جو چاہے اس کی اقتداء کرسکتا ہے اگرچہ اس نے امامت کی نیت نہ کی ہو، اگر اس کی نیت پر کوئی چیز موقوف ہے تو یہ جماعت کی فضیلت کا حاصل کرنا ہے، اور یہ ایسا فائدہ ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہے، نیز اس لئے کہ بندہ جو نیکیاں وطاعت کرتا ہے اپنے لئے کرتا ہے، فرمان باری ہے: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِہٖ" [2] (جو کوئی نیک عمل کرتا ہے وہ اپنے نفع کے لئے کرتا ہے) اور جو اپنے لئے کام کرتا ہے دوسرے سے اجرت لینے کا مستحق نہیں [3]۔

مالکیہ نے کہا: تنہا اذان پر یا نماز کے ساتھ اذان پر اجرت لینا جائز ہے، البتہ صرف نماز پڑھانے کے لئے نمازیوں سے اجرت لینا مکروہ ہے، خواہ فرض ہو یا نفل [4]۔

متاخرین حنفیہ کے یہاں مفتی بہ یہ ہے کہ قرآن یا فقہ کی تعلیم اور امامت واذان کے لئے اجرت لینا جائز ہے، اور اجرت پر رکھنے والے کو مجبور کیا جائے گا کہ عقد میں طے شدہ اجرت یا اجرت مثل کی ادائیگی کرے اگر کوئی مدت طے نہ کی گئی ہو۔

جواز کے لئے ان کا استدلال ضرورت سے ہے، اور یہ "ضرورت" یہ ہے کہ آج دینی امور میں سستی وکوتاہی کے پیش نظر قرآن کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے [1]۔

یہ سب اجرت کا حکم ہے۔ رہا بیت المال سے وظیفہ لینا تو ان امور میں جن کا نفع دوسرے تک متجاوز ہوتا ہے ان پر وظیفہ لینا بلا اختلاف جائز ہے، اس لئے کہ یہ احسان اور حسن معاملہ کے باب میں ہے، اجارہ کے برخلاف، کیونکہ وہ معاوضہ کے باب سے ہے، نیز اس لئے کہ بیت المال مسلمانوں کے مصالح کے لئے ہے، اس لئے اگر اس میں سے کسی ایسے شخص کو دیا جائے جس سے مسلمانوں کو فائدہ پہنچتا ہو، اور وہ اس کا حاجت مند ہو تو یہ اس کے مصالح میں سے ہے، لینے والے کے لئے اس کا لینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس کا اہل ہے، اور یہ ان اوقاف کے درجے میں ہوگا جو ان لوگوں کے لئے قائم کئے جائیں جو اس قسم کے کام کریں [2]۔

---

(۱) حدیث: "اقرء وا القرآن ولا تأکلوا بہ..." کی روایت احمد (۳/ ۴۲۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۱۰۱ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ حم السجدہ / ۴۶۔

(۳) الروضہ ۵/ ۱۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۸، ابن عابدین ۵/ ۳۴، المغنی ۵/ ۵۵۵ - ۵۵۸۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۷۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴۔

(۲) حوالہ سابق۔

امامت کبری

تعریف:

۱- امامت: أَمَّ القوم و أَمَّ بهم: کا مصدر ہے جس کا معنی: لوگوں سے آگے ہونا، ان کا امام ہونا ہے [۱]۔ امام جس کی جمع ائمہ ہے ہر وہ شخص ہے جس کی اقتداء لوگ کریں، خواہ راہ راست پر ہوں جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "وَجَعَلْنٰهُمْ أَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا" [۲] (اور ہم نے ان پیشوا بنادیا جو ہمارے حکم سے راہ بتلاتے تھے) یا گمراہ ہوں جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "وَجَعَلْنٰهُمْ أَئِمَّةً يَّدْعُوْنَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ لَا يُنْصَرُوْنَ" [۳] (اور ہم نے انہیں (ایسا) پیشوا بنادیا تھا جو (لوگوں کو) دوزخ کی طرف بلاتے رہے، اور قیامت کے دن کوئی ان کا ساتھ نہ دے گا)۔

پھر اس کے استعمال میں اس قدر توسع پیدا ہوگیا کہ کسی بھی فن کے قدوہ و مقتداء کو شامل ہوگیا، چنانچہ امام ابوحنیفہ علم فقہ کے مقتداء اور امام بخاری حدیث میں مقتداء ہیں، اور اسی طرح دوسرے حضرات، البتہ "امام" کا لفظ اگر مطلق بولا جائے تو اس سے مراد امامت عظمی کی حامل ذات ہی ہوتی ہے، دوسروں کے لئے اس کا استعمال اضافت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے رازی نے "امام" کی تعریف یوں کی ہے: ہر ایسا شخص جو دین میں مقتداء ہو [۱]۔

امامت کبری اصطلاح میں: نبی کریم علیہ السلام کی نیابت کے طور پر دینی و دنیوی امور کے متعلق ریاست عامہ (عام سربراہی) ہے، اس کا نام "امامت کبری" (بڑی امامت)، امامت صغری (امامت نماز) سے ممتاز کرنے کے لئے رکھا گیا ہے، اور امامت صغری نماز کی امامت کو کہتے ہیں۔ اس سے متعلق تفصیل کو اس کی جگہ میں دیکھا جائے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خلافت:

۲- خلافت لغت میں: خلف یخلف خلافة کا مصدر ہے، یعنی کسی کے بعد کسی کا باقی رہنا، یا اس کا قائم مقام بننا، ہر ایسا شخص جو دوسرے کا نائب ہو خلیفہ کہلاتا ہے، اسی وجہ سے شرعی احکام کے نفاذ اور مسلمانوں کے دینی و دنیوی امور میں ریاست (سرداری) کرنے میں رسول اللہ علیہ السلام کی جگہ لینے والے کو "خلیفہ" کہا جاتا ہے، اور اس منصب کو "خلافت" و "امامت" کہا جاتا ہے [۳]۔

اصطلاح شرع میں: یہ امامت کے مترادف ہے، ابن خلدون نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ انسانوں کے اخروی مصالح اور ان سے وابستہ دنیوی مصالح کے لئے شرعی احکام کے تقاضوں پر تمام لوگوں کو آمادہ کرنا ہے، پھر ابن خلدون نے اس کی تشریح میں کہا: یہ در حقیقت دین و دنیا کی حفاظت کے لئے شارع کی خلافت و نیابت ہے [۴]۔

---

(۱) متن اللغہ، لسان العرب المحیط، محیط المحیط: مادہ (أم)۔

(۲) سورۂ انبیاء ر ۷۳۔

(۳) سورۂ قصص ر ۴۱۔

---

(۱) الفصل فی الملل ۴ر ۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۷ر ۴۰۹، روض الطالبین علی تحفۃ المحتاج ۷ر ۴۰۵۔

(۳) محیط المحیط و متن اللغۃ: مادہ (خلف)۔

(۴) مقدمہ ابن خلدون ص ۱۹۱۔

ب- إمارت:

۳- إمارت لغت میں: ولایت کو کہتے ہیں، ولایت یا تو عام ہوگی اور اسی کو خلافت یا امامت عظمی کہتے ہیں، یا کسی خاص علاقہ کی ہوگی مثلاً کسی شہر وغیرہ کی ذمہ داری مل جائے یا ملک کے کسی خاص کام کی ولایت ہوگی جیسے فوج کی إمارت اور صدقات کی إمارت، إمارت کا لفظ امیر کے منصب کے لئے بھی بولا جاتا ہے[1]۔

ج- سلطہ:

۴- سلطہ کا معنی ہے: کنٹرول، قدرت، قہر، غلبہ اور حکم چلانا، اور اسی سے "سلطان" ماخوذ ہے یعنی وہ شخص جس کو ملک میں تصرف، کنٹرول کرنے کی ولایت واختیار حاصل ہو، اگر اس کا تسلط کسی خاص علاقہ کے ساتھ محدود ہو تو وہ "خلیفہ" نہیں ہے، ہاں اگر عام، مرکزی تسلط حاصل ہو تو اس کو خلیفہ کہیں گے۔ مختلف اسلامی ادوار میں خلافت بلا اقتدار پائی گئی ہے جیسا کہ آخر عہد عباسی میں، اور اقتدار، حکمرانی بلاخلافت بھی پائی گئی ہے جیسا کہ عام بادشاہوں کے عہد کا حال تھا[2]۔

د- حکم:

۵- حکم کا معنی لغت میں قضا (فیصلہ کرنا) کہا جاتا ہے: حکم له وعلیه وحکم بینهما۔ لغوی وشرعی عرف میں حاکم سے مراد قاضی ہے۔

عصر حاضر میں یہ عرف بن چکا ہے کہ عمومی اقتدار واختیار جس کے پاس ہو اس کو "حاکم" کہا جاتا ہے۔

شرعی حکم:

۶- باجماع امت امامت کا انعقاد واجب ہے، اور امت کا فریضہ ہے کہ کسی عادل امام کے ماتحت رہے جو اس میں احکام الٰہی نافذ کرے، اور رسول اللہ ﷺ کے لائے ہوئے شرعی احکام کے مطابق ان کے لئے انتظام وانصرام کرے، اس اجماع سے کوئی ایسا شخص خارج نہیں جس کا اختلاف قابل اعتبار ہو[1]۔

ان کا استدلال صحابہ وتابعین کے اجماع سے ہے، یہ ثابت ہے کہ صحابہ کرام کو جیسے ہی رسول اللہ ﷺ کی وفات کی خبر ملی، فوراً سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع ہوگئے، اس مجلس میں کبار صحابہ نے شرکت کی، اور رسول اللہ ﷺ کی تجہیز وتدفین جیسے اہم ترین کام کو چھوڑ کر خلافت کے مسئلہ میں گفتگو کی۔

ان میں ہر چند کہ چند امور میں اختلاف ہوا کہ کس کے ہاتھ پر بیعت کی جائے یا جس کو منتخب کیا جاتا ہے اس میں کن کن صفات کا ہونا ضروری ہے، تاہم "امام" کی تقرری کے وجوب کے بارے میں ان میں کوئی اختلاف نہ تھا، اور کسی نے بھی ہرگز یہ نہیں کہا کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں، انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی، اور بقیہ صحابہ کرام نے جو اس وقت "سقیفہ" میں موجود نہ تھے اس سے اتفاق کیا، یہی طریقہ ہر دور میں جاری رہا، جو امام کی تقرری کے وجوب پر اجماع بن گیا[2]۔

یہ واجب واجب کفایہ ہے، جیسے جہاد وغیرہ، اگر وہ لوگ جو اس

---

(۱) الفصل فی الملل والنحل لابن حزم ۴/ ۹۰۔

(۲) الصحاح فی اللغة والعلوم مادہ "سلط"، ۱/ ۲۲۳۔

یہ لفظ شرعی زبان میں کوئی اسلامی لقب کی حیثیت سے وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اپنے لغوی معنی میں ہے اور کسی منصب کے لئے اس کا اطلاق اسلامی حکومت میں اقتدار پر عجمیوں کے تسلط کے بعد ہی ہوا ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۳۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۔

(۲) الفصل فی الملل ۴/ ۸۷، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۹۱۔

کے لائق ہیں اس کو انجام دے دیں تو ہر ایک سے گناہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر اس کو کوئی بھی انجام نہ دے تو امت میں دو قسم کے لوگ گنہگار ہوں گے:

الف- اہل اختیار یعنی علماء اور سربرآوردہ لوگوں میں سے اہل حل وعقد، ان کے ذمہ گناہ اس وقت تک رہے گا جب تک کسی امام کا انتخاب نہیں کر لیتے۔

ب- اہل امامت: یعنی وہ لوگ جن میں امامت کی شرائط موجود ہوں تا آنکہ ان میں سے کوئی امام مقرر کر دیا جائے[1]۔

امام کے جائز اسماء:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام کو خلیفہ، امام اور امیر المومنین کہنا جائز ہے۔

اس کو "امام" کہنا تو اس وجہ سے ہے کہ موافق شرع امور میں اس کا اتباع اور اس کی اقتداء واجب ہے، اور اس اعتبار سے اس کو نماز کے امام کے ساتھ مشابہت ہے، اور اسی وجہ سے اس کے منصب کو "امامت کبری" کہا جاتا ہے۔

اس کو "خلیفہ" اس لئے کہا جاتا ہے کہ دین کی نگہبانی اور دنیاوی انتظام وانصرام میں امت کے لئے وہ نبی کریم ﷺ کا نائب وخلیفہ ہوتا ہے۔ اس کو "خلیفہ" اور "خلیفہ رسول اللہ ﷺ" کہا جاتا ہے۔

"خلیفۃ اللہ" نام رکھنے کے جواز میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو "خلیفۃ اللہ" کہنا ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کو جب اس نام سے پکارا گیا تو انہوں نے منع فرمایا اور کہا: میں "اللہ کا خلیفہ" نہیں، بلکہ رسول اللہ ﷺ کا خلیفہ ونائب ہوں[2]،

نیز اس لئے کہ استخلاف (خلیفہ بنانا) محض غائب کے حق میں ہوتا ہے، اور اللہ تعالی اس سے پاک ہے[1] بعض حضرات نے انسانوں کے لئے اس "خلافت عامہ" کی روشنی میں اس کو جائز قرار دیا ہے جس کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"[2] (میں زمین پر اپنا نائب بنانا چاہتا ہوں)، نیز "هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ"[3] (وہی ایسا ہے جس نے تمہیں زمین میں آباد کیا)۔

امام کو اس کے نام وشخصیت سے پہچاننا:

۸- ساری امت پر امام کے نام اور اس کی ذات کو پہچاننا واجب نہیں، بلکہ محض یہ جاننا لازم ہے کہ خلافت اس کے اہل کے سپرد کر دی گئی ہے، اس لئے کہ نام وذات کے جاننے کو واجب قرار دینے میں مشقت وحرج ہے، اس کا علم صرف ان اہل اختیار کو ہونا واجب ہے جن کے بیعت کر لینے سے خلافت کا انعقاد ہوجاتا ہے، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے[4]۔

امامت طلب کرنے کا حکم:

۹- طالب کی حالت کے لحاظ سے اس کا حکم مختلف ہے، اگر اس کا اہل

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۔

(۲) حضرت ابوبکرؓ کے قول: "لست خلیفة الله ولکن خلیفة رسول الله

= عن ابن أبي مليكة قال: قيل لأبي بكر: يا خليفة الله، فقال: أنا خليفة رسول الله ﷺ" (حضرت ابن ابو ملیکہ کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکر کے متعلق کہا گیا: اے اللہ کے خلیفہ! تو انہوں نے فرمایا: میں اللہ کے رسول کا خلیفہ ہوں) کی روایت احمد (۱/ ۹۱ طبع دار المعارف بہ تعلیق احمد شاکر) نے کی ہے، اس کی سند منقطع ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۲، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۹۱، اسنی المطالب ۴/ ۱۱۱۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۳۰۔

(۳) سورۂ فاطر ر ۳۹۔

(۴) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۔

صرف ایک شخص ہو تو اس پر واجب ہے کہ امامت کو طلب کرے، اور اہل حل وعقد پر واجب ہے کہ اس کے ہاتھ پر بیعت کریں، اور اگر امامت کے قابل ایک جماعت موجود ہو تو ان میں سے کسی ایک کا امامت کو طلب کرنا درست ہے، اور ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا واجب ہے، ورنہ کسی ایک کو امامت قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، تاکہ امت متحد رہے، اور اگر کوئی اس سے افضل موجود ہو تو اس کے لئے امامت طلب کرنا مکروہ ہے، اور اگر وہ امامت کے قابل ہی نہ ہو تو امامت کا مطالبہ کرنا حرام ہے[1]۔

شرائط امامت:

۱۰- فقہاء امام کے لئے چند شرائط لکھتے ہیں، کچھ متفق علیہ اور بعض مختلف فیہ ہیں۔

امامت کے لئے متفق علیہ شرائط۔

الف- اسلام، اس لئے کہ گواہی کے جواز اور امامت سے کم اہم چیز پر ولایت کی صحت کے لئے اسلام شرط ہے۔ فرمان باری ہے: "**وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا**"[2] (ہرگز اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ نہیں دے گا)، اور امامت بقول ابن حزم سب سے بڑا سبیل (غلبہ) ہے، نیز تاکہ مسلمانوں کے مفاد کا لحاظ رکھا جاسکے۔

ب- تکلیف (مکلف ہونا): اس کے تحت عقل وبلوغ آتے ہیں، لہذا بچہ یا مجنون کی امامت درست نہیں، اس لئے کہ وہ دونوں خود دوسرے کی ولایت وماتحتی میں ہیں، لہذا مسلمانوں کے امور کے ولی و ذمہ دار نہ ہوں گے۔ حدیث میں ہے: "**تعوذوا بالله من رأس** السبعین، وإمارة الصبیان"[1] (ستر سال پورے ہونے اور بچوں کی امارت سے اللہ کی پناہ مانگو)۔

ج- مرد ہونا: عورتوں کی امارت صحیح نہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**"[2] (وہ قوم کبھی پنپ نہیں سکتی، جس نے اپنا سربراہ کسی عورت کو بنایا)، نیز اس لئے کہ اس منصب کے ساتھ اہم کام اور زبردست ذمہ داریاں وابستہ ہیں، جو عورت کی طبیعت کے ساتھ میل نہیں کھاتیں، اور اس کے بس سے باہر ہیں۔ مثلاً امام بسا اوقات خود ہی فوجوں کی قیادت کرتا ہے اور بنفس نفیس جنگ میں شریک ہوتا ہے۔

د- کفایت: کوئی دوسرے کے ذریعہ سے ہو، کفایت سے مراد جرأت وشجاعت اور دلیری ہے، اس طور پر کہ وہ جنگی وانتظامی امور کی دیکھ ریکھ کرسکے، حدود کو نافذ کرے اور امت کی طرف سے دفاع کرے۔

ھ- حریت: لہذا جس شخص میں کسی قسم کی غلامی ہو اس کے لئے اس منصب کا انعقاد وذمہ داری درست نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے۔

و- حواس واعضاء میں کوئی ایسا عیب نہ ہو جو امامت کی ذمہ داریوں کی انجام دہی کی خاطر پورے طور پر نقل وحرکت سے مانع ہو، یہ متفق علیہ شرائط ہیں[3]۔

۱۱- مختلف فیہ شرائط حسب ذیل ہیں:

الف- عدالت واجتہاد: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/ ۵۳۰-۵۳۱، ۸/ ۳۰۸-۳۰۹، اسنی المطالب ۴/ ۱۰۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

---

(۱) حدیث: "تعوذوا بالله ......" کی روایت احمد (۲/ ۳۲۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد ضعیف ہے (الخبر عن الذہبی ۳/ ۲۰۴ طبع المجلس)۔

(۲) حدیث: "لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۱۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، شرح الروض ۴/ ۱۰۸، ۱۰۹۔

عدالت واجتہاد شرائط صحت ہیں، لہذا فاسق یا مقلد کو اس وقت امام بنایا جاسکتا ہے جب کہ عادل (متدین) اور مجتہد موجود نہ ہوں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ دونوں افضل ہونے کی شرطیں ہیں، لہذا فاسق اور مقلد کو اقتدار سپرد کرنا گوکہ عادل اور مجتہد موجود ہو، صحیح ہے[1]۔

ب- سلامت، بینائی اور دونوں ہاتھوں و پیروں کا صحیح وسالم ہونا:
جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ یہ سب شرائط انعقاد ہیں، لہذا اندھے، بہرے، دونوں ہاتھ و پاؤں کٹے شخص کی تقرری ابتداءً کرنا درست نہیں، اور اگر تقرری کے بعد اس میں یہ عوارض پیش آجائیں تو وہ معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ ایسا شخص مسلمانوں کے مفادات کی انجام دہی پر قادر نہیں، اور اگر یہ عوارض پیش آجائیں تو وہ امامت کی اہلیت سے خارج ہوجائے گا۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ یہ شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک کوئی حرج نہیں کہ امام میں کوئی جسمانی عیب یا قابل نفرت مرض ہو، مثلاً اندھا ہونا، بہرہ ہونا، ہاتھ و پاؤں کا کٹا ہوا ہونا، ناک کٹا ہونا، اور جذام (کوڑھ) ہونا، کیونکہ کتاب وسنت واجماع کی رو سے یہ چیزیں مانع نہیں ہیں[2]۔

ج- نسب: جمہور فقہاء کے یہاں امام کا قریشی ہونا شرط ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**الأئمة من قريش**"[3] (ائمہ قریش میں سے ہوں گے)، اس میں بعض علماء مثلاً ابوبکر باقلانی کا اختلاف ہے، ان کا استدلال حضرت عمرؓ کے اس قول سے ہے: "اگر سالم (ابوحذیفہ کے آزاد کردہ غلام) باحیات ہوتے تو میں انہی کو مقرر کردیتا"، البتہ ہاشمی یا علوی ہونا باتفاق فقہاء مذاہب اربعہ شرط نہیں، اس لئے کہ ابتدائی تین خلفائے راشدین بنو ہاشم میں سے نہ تھے، اور کسی صحابی نے ان کی خلافت پر انگلی نہیں اٹھائی، لہذا عہد صحابہ میں اجماع ہوگیا[1]۔

امامت کا دوام واستمرار:
۱۴- امامت کے دوام و بقاء کے لئے شرائط کا برقرار رہنا شرط ہے، ان کے ختم ہونے سے امامت ختم ہوجاتی ہے، البتہ عدالت اس سے مستثنیٰ ہے کہ منصب امامت پر اس کے زوال کے اثر کے بارے میں حسب ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کے نزدیک عدالت ولایت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک فاسق کو امام مقرر کرنا کراہت کے ساتھ درست ہے، اور اگر کسی کو عادل ہونے کے حال میں امام بنادیا گیا پھر اس نے ظالمانہ فیصلہ کیا اور اس کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے فاسق ہوگیا تو معزول نہ ہوگا، ہاں وہ معزول کئے جانے کا سزاوار ہے، اگر اس کی معزولی کسی فتنہ کا سبب نہ ہو، اس کے لئے درستگی وغیرہ کی دعا کرنا واجب ہے، لیکن اس کے خلاف خروج (بغاوت) کرنا واجب نہیں، حنفیہ نے امام ابوحنیفہ سے یہی نقل کیا ہے، اور تمام حنفیہ اس پر متفق ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض صحابہؓ نے جابر و ظالم ائمہ کے پیچھے نماز

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، ۳/ ۳۰۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۱، شرح الروض ۴/ ۱۰۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۵۱ طبع بیروت، الإنصاف ۱۰/ ۱۱۰۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۲۳۸، ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، ۳/ ۳۱۰، الدسوقی ۴/ ۲۹۸، شرح الروض ۴/ ۱۱۱، القلیوبی ۴/ ۱۷۴، الفصل فی الملل والنحل ۴/ ۱۶۷۔

(۳) حدیث: "الأئمة من قريش ....." کی روایت طیالسی (رص ۱۲۵ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ) نے کی ہے اور اصل حدیث صحیح بخاری (فتح الباری

= ۱۳/ ۱۱۴ طبع السلفیہ) میں ان الفاظ میں ہے: "إن هذا الأمر في قريش" (یہ امر خلافت قریش میں رہے گا)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۲، ۱۰/ ۸، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸۔

پڑھی، اوران کی طرف سے کی جانے والی تقرری کو قبول کیا، یہ ان کے نزدیک ضرورت (مجبوری) اور فتنہ کے اندیشہ کی وجہ سے تھا[1]۔

دسوقی نے کہا ہے: امام جائز (ظالم) کے خلاف بغاوت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ سلطان اپنی امامت کے انعقاد کے بعد ظلم وفسق اور حقوق کو ضائع کرنے سے معزول نہیں ہوتا، بلکہ اس کو وعظ ونصیحت کرنا اور اس کے خلاف بغاوت نہ کرنا واجب ہے، اور یہ صرف دو مفاسد میں سے اخف واہون کو مقدم رکھنے کے لئے ہے۔ ہاں اگر کوئی امام "عادل" اس کے خلاف اٹھ کھڑا ہو تو ظالم امام کے خلاف خروج کرنا اور اٹھنے والے کی اعانت کرنا جائز ہے[2]۔

خرشی نے کہا ہے: ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر امام حضرت عمر بن عبد العزیز جیسا ہو تو لوگوں پر فرض ہے کہ اس کا دفاع کریں اور اس کی معیت میں جنگ کریں اور اگر ایسا نہ ہو تو یہ فرض نہیں، اس کے ساتھ جو سلوک کیا جارہا ہے ہونے دو، اللہ تعالی ایک ظالم کے ذریعہ دوسرے ظالم سے انتقام لے گا، پھر ان دونوں سے بدلہ لے گا[3]۔

ماوردی نے کہا ہے: امام کی عدالت میں جرح (جو فسق ہے) کی دو قسمیں ہیں: اول جس میں اس نے خواہش نفس کا اتباع کیا ہے، دوسری: جس میں وہ کسی شبہ کی بناء پر پڑ گیا ہے۔ اول الذکر کا تعلق افعال جوارح سے ہے یعنی اس کا ممنوعات کا ارتکاب کرنا اور منکرات کا اقدام کرنا جو شہوت سے مغلوب اور ہوائے نفس کے تابع ہو کر انجام دیئے، یہ ایسا فسق ہے جو امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، اگر ایسا فسق اس شخص کے اندر پیدا ہو جائے جس کی امامت کا انعقاد ہو چکا ہو تو وہ امامت سے خارج ہو جائے گا، پھر اگر وہ دوبارہ "عادل" بن جائے (فسق ختم ہو جائے) تو بلا عقد جدید امامت پر دوبارہ فائز نہ ہوگا۔ بعض متکلمین نے کہا ہے: دوبارہ عدالت پیدا ہونے کے بعد وہ امامت پر فائز ہو جائے گا، نئے سرے سے عقد یا بیعت کرنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے، اور نئے سرے سے بیعت کرنے میں مشقت پیش آئے گی۔

قسم دوم کا تعلق اعتقاد سے ہے جس میں کسی عارضی شبہ کی وجہ سے تاویل کی گئی ہو اور وہ اس کی ناحق تاویل کرتا ہو، اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ایک فریق کی رائے ہے کہ یہ امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، اس کے پیدا ہونے پر وہ امامت سے خارج ہو جائے گا، اس لئے کہ جب کفر تاویلی وغیر تاویلی کا حکم یکساں ہے تو فسق تاویلی وفسق غیر تاویلی کی حالت بھی برابر ہونا واجب ہے، بہت سے علماء بصرہ نے کہا ہے: یہ امامت کے انعقاد سے مانع نہیں، اور نہ ہی اس کی وجہ سے وہ امامت سے نکلے گا، جیسا کہ یہ ولایت قضا اور گواہی کے جواز سے مانع نہیں[1]۔

ابو یعلی نے کہا ہے: اگر یہ صفات بحالت عقد پائی جائیں، پھر عقد کے بعد ختم ہو جائیں تو غور کیا جائے گا، اگر یہ اس کی عدالت میں جرح (یعنی فسق) ہو تو یہ امامت کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، خواہ اس کا تعلق افعال جوارح سے ہو یعنی شہوت پرستی کے جذبہ سے ممنوعات کا ارتکاب اور منکرات کا اقدام کرنا، یا اس کا تعلق اعتقاد سے ہو یعنی کسی شبہ کی وجہ سے اس نے تاویل کی اور ناحق رائے قائم کی، یہ مروزی کی روایت میں اس سوال کے متعلق کہ نشہ خور اور مال غنیمت میں خیانت کرنے والے امیر کی معیت میں جہاد کیا جائے گا ان کے (یعنی امام احمد کے) کلام کا ظاہر ہے۔ امام احمد معتصم کو امیر

---

(1) المسامرة بشرح المسایرہ ص ۳۲۳، ۳۲۴، ابن عابدین ۱/ ۳۶۸۔

(2) الدسوقی ۴/ ۲۹۹۔

(3) الخرشی ۸/ ۶۰۔

(1) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۷۔

المؤمنین کہا کرتے تھے، حالانکہ اس نے ان کو خلق قرآن کا قائل ہونے کی دعوت دی تھی۔

حنبل نے کہا: واثق کی ولایت وحکومت میں فقہاء بغداد ابوعبداللہ (امام احمد) کے پاس آئے اور کہا کہ یہ مسئلہ سنگین حد تک پھیل چکا ہے (اس سے ان کی مراد خلق قرآن کے قول کا غلبہ ہے)، ہم آپ کے پاس مشورہ کے لئے حاضر ہوئے ہیں کہ ہمیں اس کی امارت وسلطنت پسند نہیں، تو ابوعبداللہ نے فرمایا: تم بھی کرو کہ اپنے دل سے ناپسند کرو، لیکن اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچو اور مسلمانوں کو منتشر نہ کرو، امام احمد نے (جیسا کہ مروزی کی روایت میں ہے) حسن بن صالح بن حی زیدی کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا: ان کی رائے تھی کہ تلوار اٹھائی جائے لیکن ہم ان کی رائے پسند نہیں کرتے[1]۔

انعقاد امامت کا طریقہ:

امامت تین طریقے سے منعقد ہوتی ہے، اس پر اہل سنت کا اتفاق ہے[2]۔

اول: بیعت:

۱۴ - بیعت سے مراد اہل حل وعقد کی بیعت ہے، اہل حل وعقد مسلمانوں کے علماء، سربراہان اور نمایاں افراد ہیں جن کا بیعت کے وقت عرفاً کسی مشقت کے بغیر جمع ہونا آسان ہو، لیکن کیا اس کے لئے کسی خاص عدد کی شرط ہے؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے: بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ ایک جماعت ہونی شرط ہے، کسی تعداد کی تعیین نہیں[1]۔ مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ امامت کے انعقاد کے لئے ضروری ہے کہ جمہور اہل حل وعقد موجود ہوں اور دست بدست بیعت کریں، اور جس شہر کے بھی اہل حل وعقد موجود نہ ہوں ان کو حاضر کیا جائے، تاکہ عمومی رضامندی ہو، اور بالاجماع اس کی امامت مسلم ہو[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ تمام شہروں کے اہل حل وعقد کا اتفاق شرط نہیں، اس لئے کہ یہ دشوار ہے اور اس میں مشقت ہے، انہوں نے اس سلسلہ میں پانچ قول ذکر کئے ہیں: ایک جماعت کہتی ہے: امامت کے انعقاد کے لئے کم از کم پانچ افراد عقد امامت پر متفق ہوں، یا کوئی ایک باقی کی رضامندی سے عقد امامت کرے، ان کا استدلال حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت سے ہے کہ پانچ حضرات کے اجتماعی طور پر ان کے لئے بیعت کرنے سے ان کی خلافت منعقد ہوئی، پھر بعد میں لوگوں نے بھی بیعت کرلی، اور حضرت عمر نے چھ افراد کو مجلس شوری میں رکھا کہ پانچ کی رضامندی سے کسی ایک کو مقرر کردیں۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ امامت کا انعقاد چالیس سے کم کے ذریعہ نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ جمعہ سے زیادہ نازک مسئلہ ہے، اور جمعہ کا انعقاد چالیس سے کم کے ذریعہ نہیں ہوتا ہے، ان کے یہاں راجح یہ ہے کہ کسی معین عدد کی شرط نہیں، بلکہ عدد ہی کی شرط نہیں حتی کہ اگر اہل حل وعقد ہونے کی اہلیت ایک ہی شخص میں پائی جائے جس کی بات مانی جاتی ہو تو اس کا بیعت کرلینا امامت کے انعقاد کے لئے کافی ہے، اور لوگوں پر اس سے اتفاق کرنا اور اس کی پیروی کرنا لازم ہے[3]۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، المغنی ۸/ ۱۰۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، المغنی ۸/ ۱۰۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰ - ۱۳۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۴۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۰۹۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہاء کے مابین یہ اختلاف لفظی ہے، بالاتفاق ہر ایک کے

اہل اختیار کی شرائط:

۱۴- فقہاء اہل اختیار کے لئے کچھ شرائط لگاتے ہیں جو یہ ہیں: عدالت (اپنی شرائط کے ساتھ) شرائط امامت کا علم، رائے، سمجھ بوجھ اور تدبیر[1]۔

شافعیہ مزید ایک شرط یہ لگاتے ہیں کہ وہ امامت کے احکام کے متعلق مجتہد ہو اگر اختیار و انتخاب ایک شخص کی طرف سے ہو، یا ان میں کوئی مجتہد ہو جبکہ اہل اختیار جماعت کی شکل میں ہوں[2]۔

۱۵- دوم: ولی عہد بنانا:

ولایت عہد یہ ہے کہ امام کسی ایسے شخص کو خلافت کے لئے نامزد کر دے جس کو خلافت سپرد کرنا صحیح ہو، تاکہ وہ اس کی موت کے بعد امام بن جائے[3]۔ ماوردی نے کہا: پیش رو کے نامزد کرنے و سپرد کرنے کے ذریعہ امامت کا انعقاد جائز ہے، اس پر اجماع ہے اور یہ بالاتفاق صحیح ہے، اس کی وجہ دو امور ہیں، جن پر مسلمانوں نے عمل کیا اور ان پر نکیر نہیں کی۔

اول: حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو خلافت سپرد کی اور ان کے اس سپرد کرنے کی بنا پر مسلمانوں نے اس کو ثابت و برقرار رکھا۔

دوم: حضرت عمرؓ نے اہل شوریٰ کو امامت سپرد کی تو اس جماعت شوریٰ نے اس میں داخل ہونا قبول کر لیا، یہ حضرات وقت کے نمایاں افراد تھے، وہ سمجھتے تھے کہ یہ سپرد کرنا صحیح ہے، اور بقیہ صحابہ کرام اس سے خارج ہو گئے، حضرت عباسؓ مجلس شوریٰ میں حضرت علی کی شمولیت پر ناراض ہوئے تو حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا: ایک اہم اسلامی مسئلہ درپیش تھا، میں نے مناسب نہیں سمجھا کہ خود کو اس سے الگ کر لوں لہذا "امامت کو سپرد کرنا انعقاد امامت کے باب میں اجماع بن گیا، لہذا اگر امام کسی کو امامت سپرد کرنا چاہے تو اس کا فرض ہے کہ بڑے غور و فکر سے دیکھے کہ کون اس کا سب سے زیادہ حقدار اور اس کی شرائط کا مکمل حامل ہے۔ اگر کسی شخص کے بارے میں اس کی رائے قائم ہو جائے تو اس کے متعلق یہ دیکھے:

اگر یہ اس کا لڑکا یا والد نہیں تو اس کے لئے جائز ہے کہ بنفس نفیس اس کے لئے عقد بیعت کر دے اور یہ ذمہ داری اس کے سپرد کر دے، گو کہ اس نے اہل اختیار میں سے کسی سے مشورہ نہ کیا ہو، البتہ یہ اختلاف ہے کہ آیا اہل اختیار کی رضامندی کا ظہور اس کی بیعت کے انعقاد کے لئے شرط ہے یا نہیں؟ بعض علماء اہل بصرہ کی رائے ہے اس کی بیعت پر اہل اختیار کی رضامندی امت کے حق میں اس کی بیعت کے لزوم کی شرط ہے، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو امت سے وابستہ ہے، لہذا امت کے اہل اختیار کی رضامندی کے بغیر افراد امت کے ذمہ لازم نہ ہوگا، لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کی بیعت منعقد ہو جاتی ہے اور اس بیعت پر رضامندی کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے لئے بیعت صحابہ کی رضامندی پر موقوف نہ تھی، نیز اس لئے کہ امام کو اس کا زیادہ حق ہے، لہذا اس کا انتخاب کرنا پورے طور پر جاری ہوگا اور اس سلسلہ میں اس کی بات زیادہ نافذ ہوگی۔

= نزدیک امامت کا انعقاد اہل حل وعقد کی بیعت سے ہو جاتا ہے اور ایک جگہ تمام اہل حل وعقد کا اجتماع ممکن نہیں، لہذا جو لوگ کہتے ہیں کہ اہل حل وعقد کی معمولی تعداد سے امامت کا انعقاد ہو جائے گا ان کا مقصد محض یہ ہے کہ اہل حل وعقد کی رضامندی اور ایسے لوگوں کے بنفس نفیس بیعت کر لینے سے امامت کا انعقاد ہو جاتا ہے جن پر تمام لوگوں کو بھروسہ ہو (دیکھئے: نہایۃ المحتاج للرملی ۷/ ۴۱۰)۔

تکمیل کی رائے ہے کہ یہ چیز جگہ اور وقت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے بہتر یہ ہے کہ جمہور امت کی رائے معلوم ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وأمرهم شوری بینهم" سورۂ شوریٰ/ ۳۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۳-۴، اسنی المطالب ۴/ ۱۰۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۱، اسنی المطالب ۴/ ۱۰۹۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۱۔

اگر ولی عہد لڑکا یا والد ہو تو انفرادی طور پر اس کے لئے بیعت لینے کے جواز کے بارے میں تین آراء ہیں:

اول: انفرادی طور پر لڑکے یا والد کے لئے بیعت لینا جائز ہے یہاں تک کہ اہل اختیار سے اس کے متعلق مشورہ کرلے، اور وہ بھی اس کو امامت کا اہل سمجھیں، تو اس وقت اس کے لئے بیعت لینا درست ہے، اس لئے کہ یہ چیز اس کی طرف سے ولی عہد کے لئے تزکیہ (توصیف) ہے جو گواہی کے درجہ میں ہے اور امت کے لئے اس کو مقرر کرنا فیصلہ کے قائم مقام ہوتا ہے، جب کہ اس کے لئے اپنے والد یا لڑکے کے حق میں گواہی دینا نا جائز ہے، اور نہ ہی وہ ان دونوں کے حق میں فیصلہ کرسکتا ہے، کیونکہ فطری طور پر ان کی طرف اس کے میلان ورغبت کے سبب اس پر تہمت آتی ہے۔

دوسری رائے: وہ اکیلے اپنے لڑکے یا والد کے لئے بیعت لے سکتا ہے، اس لئے کہ وہ امت کا امیر ہے، اس کا حکم امت کے حق میں اور امت کے خلاف نافذ ہے، لہذا منصب کے حکم کو نسب کے حکم پر غالب کیا گیا ہے، اور تہمت کو اس کی امانت داری میں خلل انداز یا اس کے معاوضہ ومخالفت کا ذریعہ نہیں بنایا گیا، اور وہ اس سلسلہ میں ایسا ہے جیسے کہ خلافت اپنے لڑکے یا والد کے علاوہ کو سونپ دے، اور کیا اہل اختیار کی رضامندی اس سپردگی کی صحت کے بعد امت کے حق میں اس کے لازم ہونے کے لئے معتبر ہے یا نہیں؟ اس میں دو صورتیں ہیں، جیسا کہ بتایا جاچکا ہے۔

تیسری رائے: اپنے والد کے لئے بیعت لینا اس کے لئے تن تنہا جائز ہے، لیکن اپنے لڑکے کے لئے تن تنہا وہ بیعت نہیں لے سکتا، اس لئے کہ طبیعت میں والد سے زیادہ اپنے لڑکے کی طرف میلان ہوتا ہے، اس وجہ سے انسان جو کچھ بچا بچا کر رکھتا ہے وہ اکثر اپنے والد کے بجائے اپنی اولاد کے لئے رکھتا ہے۔

رہا اپنے بھائی اور اپنے عصبہ رشتہ داروں اور متعلقین کے لئے بیعت لینا تو یہ دور کے اجنبی لوگوں کے لئے بیعت لینے کے مانند ہے، تن تنہا اس طرح کی بیعت لینا اس کے لئے جائز ہے[1]۔

ابن خلدون نے امامت اور مصلحت کے پیش نظر اس کی مشروعیت اور یہ کہ اس کی حقیقت امت کے دینی ودنیاوی مصالح پر نظر رکھنا ہے، اس کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: امام امت کا ولی وذمہ دار اور ان کا امین ہے، بحالت حیات ان کی خاطر ان چیزوں پر نظر رکھتا ہے، لہذا اس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ موت کے بعد بھی ان کی دیکھ ریکھ کرے، اور اس کی شکل یہ ہے کہ کسی ایسے شخص کو اپنا قائم مقام مقرر کردے جو امت کے امور کی نگرانی خود اسی کے انداز پر کرسکے، لوگ اس سلسلہ میں اس کی نظر وفکر پر اسی طرح اعتماد کریں جیسا کہ پہلے خود اس پر کرتے تھے، شریعت میں یہ چیز معروف ہے، کیونکہ اس کے جواز وانعقاد پر اجماع ہے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں بار خلافت حضرت عمرؓ کو سونپ دیا تھا، صحابہ نے اس کو جائز قرار دیا اور حضرت عمر فاروقؓ کی اطاعت کے پابند رہے، اسی طرح حضرت عمرؓ نے عشرہ مبشرہ میں سے بقیہ چھ حضرات کی مجلس شوری قائم کرکے ان کے حوالے کردیا، اور ان کو اختیار دیا کہ امام کا انتخاب کریں، پھر ان چھ حضرات میں سے بعض حضرات نے اپنا اختیار بعض دوسرے حضرات کو دے دیا، بالآخر یہ اختیار حضرت عبدالرحمن بن عوف کو مل گیا، انہوں نے غور وفکر کیا، مسلمانوں سے گفتگو کی تو دیکھا کہ سب لوگ حضرت عثمان وحضرت علی سے اتفاق کرتے ہیں، لیکن حضرت عثمانؓ نے حضرت عبدالرحمن سے اس امر پر اتفاق کیا کہ در پیش تمام مسائل میں اپنی رائے واجتہاد کے بجائے حضرات شیخین کے نقش قدم کی پابندی کریں گے، تو حضرت عبدالرحمن

---

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی، ص ۱۰۔

نے حضرت عثمان کو ترجیح دی، اور اس طرح حضرت عثمان کے لئے خلافت کا انعقاد ہوگیا، اور ان کی فرمانبرداری کو انہوں نے واجب کرلیا، صحابہ کرام کی ایک جماعت اس پہلی اور دوسری مرتبہ خلافت کی ذمہ داری سپرد کرنے کے وقت موجود تھی، لیکن کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، جس سے معلوم ہوا کہ وہ اس طرح سے خلافت سپرد کرنے سے متفق تھے، اور اس کو مشروع جانتے تھے، اور اجماع حجت ہے، جیسا کہ معلوم ہے۔ اور اس سلسلہ میں امام پر الزام نہیں لگانا چاہئے کہ وہ اپنے والد یا باپ کو اپنا ولی عہد بنادے، کیونکہ بحالت زندگی وہ امت کی دیکھ ریکھ کے مسئلہ میں مامون ومعتبر مانا گیا ہے، تو موت کے بعد بدرجہ اولی اس سلسلے میں وہ کوئی ذمہ داری اپنے سر نہ لے گا، اس کے برخلاف جو لوگ کہتے ہیں کہ اولاد یا والد کو ولی عہد بنانے میں اس پر تہمت آئے گی یا وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ والد کو ولی عہد بنانے میں تو نہیں لیکن اولاد کو ولی عہد بنانے میں تہمت آئے گی، وہ لوگ گمان سے دور کی بات کرتے ہیں، خصوصاً اگر بر موقع کوئی داعیہ موجود ہو مثلاً کسی مصلحت کو ترجیح دینا، یا کسی بگاڑ کا اندیشہ ہو تو یہ بدگمانی بالکلیہ زائل ہوجاتی ہے[1]۔

اس کے ساتھ امام کو اختیار ہے کہ امامت کے قابل دو یا زیادہ افراد کی مجلس شوری قائم کردے، اور وہ امام کی موت کے بعد جس کو بھی امامت کے لئے نامزد کردیں گے وہ مقرر ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے چھ حضرات کی مجلس شوری قائم کردی تھی، جنہوں نے بالاتفاق حضرت عثمان کا انتخاب کیا اور کسی صحابی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، لہذا یہ اجماع ہوگیا[2]۔

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون رص ۲۱۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴؍۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۷؍۴۱۱، أسنی المطالب ۴؍۱۰۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۰۔

غائب کو ولی عہد مقرر کرنا:

۱۶- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ شہر سے غائب شخص کو خلیفہ مقرر کرنا درست ہے، اگر اس کی زندگی کا علم ہو، امام کی موت کے بعد اس کو بلایا جائے گا، لیکن اگر اس کی غیر حاضری لمبی ہوجائے اور مسلمانوں کو اس سے نقصان پہنچے تو اہل اختیار کے لئے جائز ہے کہ اس کا نائب مقرر کردیں، اور نامزد ولی عہد کے آنے پر یہ نائب معزول ہوجائے گا[1]۔

ولایت عہد کی صحت کی شرائط:

۱۷- جمہور فقہاء ولایت عہد کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط لگاتے ہیں مثلاً:

الف- ولی عہد میں امامت کی تمام شرائط موجود ہوں، لہذا فاسق یا جاہل کو امام کی طرف سے ولی عہد مقرر کرنا درست نہیں۔

ب- ولی عہد خلافت کو امام کی زندگی میں قبول کرلے، لہذا اگر اس نے امام کی زندگی میں قبول نہ کیا تو یہ خلافت کی وصیت ہوگی، اور اس پر وصیت کے احکام جاری ہوں گے، شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ ولی عہد کے بارے میں وصیت باطل ہے، اس لئے کہ امام موت کے سبب ولایت سے نکل جاتا ہے[2]۔

ج- ولی عہد میں امامت کی تمام شرائط اس کے ولی عہد مقرر کئے جانے کے وقت سے امام کی موت کے بعد تک برقرار رہیں، لہذا جمہور فقہاء کے نزدیک بچہ یا پاگل یا فاسق کو ولی عہد مقرر کرنا درست نہیں، گو کہ امام کی موت کے بعد ان میں کمال پیدا ہوجائے، امام کی زندگی میں ولی عہد میں کسی ایک شرط کے زائل ہونے سے ولی عہدی

---

(۱) أسنی المطالب ۴؍۱۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴؍۱۳۱۔

باطل ہو جائے گی[۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ولی عہدی کے وقت اگر بچہ ہو تو اس کو ولی عہد بنانا جائز ہے، کاروبار سلطنت کسی قائم مقام والی کے سپرد کر دیا جائے، یہاں تک کہ ولی عہد بالغ ہو جائے، حنفیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ جب بچہ بالغ ہو جائے گا تو از سر نو اس کی بیعت لی جائے گی، اور اس کا قائم مقام جس کے سپرد نظم ونسق ہوگا وہ اس کے بالغ ہونے سے معزول ہو جائے گا[۲]۔

سوم: طاقت کے بل پر تسلط وحکومت:

۱۸- ماوردی نے کہا ہے: قہر وغلبہ والے کی امامت کے ثبوت اور بیعت وانتخاب کے بغیر اس کی ولایت کے انعقاد کے بارے میں اہل علم میں اختلاف ہے، بعض فقہاء عراق کہتے ہیں کہ اس کی ولایت ثابت اور اس کی امامت منعقد ہے، لوگوں کو اس کی اطاعت پر آمادہ کیا جائے گا اگر چہ ارباب حل وعقد نے اس کا انتخاب نہ کیا ہو، اس لئے کہ اختیار کا مقصد جس کو والی وحکمراں مقرر کیا گیا ہے اس کو ممتاز کرنا ہے، اور مذکورہ شخص اپنی صفت (غلبہ) کے ذریعہ ممتاز ہو گیا ہے، جب کہ جمہور فقہاء و متکلمین کی رائے ہے کہ رضا وانتخاب کے بغیر اس کی امامت کا انعقاد نہ ہوگا، البتہ ارباب حل وعقد پر لازم ہے کہ ایسے شخص کے لئے امامت طے کر دیں، اگر وہ توقف کرتے ہیں تو گنہگار ہوں گے، اس لئے کہ امامت ایک عقد ہے جو کسی عاقد (عقد کرنے والے) کے بغیر نا تمام ہے[۳]۔

ابو یعلی نے کہا ہے: امامت کا انعقاد دو طریقوں سے ہوتا ہے:

اول: ارباب حل وعقد کے اختیار وانتخاب سے۔

دوم: پیش رو امام کے ولی عہد بنا دینے سے۔

رہا ارباب حل وعقد کے اختیار وانتخاب سے امامت کا انعقاد تو جمہور ارباب حل وعقد کے اختیار کے بغیر نہ ہوگا، امام احمد نے اسحاق بن ابراہیم کی روایت میں کہا ہے: امام وہ ہے جس پر اتفاق واجماع ہو جائے، سب لوگ کہیں: یہ امام ہے۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ارباب حل وعقد کی جماعت کے ذریعہ انعقاد ہوگا۔

امام احمد سے ایک روایت میں معلوم ہوتا ہے کہ امامت کا انعقاد قہر وغلبہ کے ذریعہ ہو جاتا ہے، اور بیعت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی، چنانچہ انہوں نے عبد القدوس بن مالک عطار کی روایت میں کہا ہے: جو تلوار کے ذریعہ لوگوں پر غلبہ حاصل کرے، اور بالآخر خلیفہ بن جائے اور اس کو امیر المؤمنین کہا جانے لگے تو اللہ تعالی اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ اس پر رات گذر جائے اور وہ اس کو امام نہ سمجھے خواہ وہ نیک ہو یا فاجر، نیز انہوں نے ابو الحارث کی روایت میں (اس امام کے متعلق جس کے خلاف کوئی حکومت کا طالب بغاوت کر جائے، کچھ لوگ امام کے ساتھ اور کچھ لوگ باغی کے ساتھ ہوں) کہا: جمعہ اس شخص کے ساتھ ادا ہوگا جو غالب آ جائے، اور انہوں نے یہ استدلال کیا کہ حضرت ابن عمر نے واقعہ حرہ کے زمانہ میں اہل مدینہ کو نماز پڑھائی، اور فرمایا: "ہم اس کے ساتھ ہیں جو غالب آ جائے"۔

پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب مہاجرین وانصار میں اختلاف ہوا تو انصار نے کہا: ایک امیر ہمارا ایک امیر تمہارا، تو حضرت عمرؓ نے ان کے خلاف دلیل دی، اور حضرت ابو بکرؓ سے فرمایا: ہاتھ بڑھائیے، میں آپ سے بیعت کرتا ہوں، انہوں نے غلبہ کا اعتبار نہیں کیا، بلکہ

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۱، اسنی المطالب ۴/ ۱۰۹-۱۱۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۹-۱۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۹۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۔

اختلاف کے باوجود عقد کا اعتبار کیا۔

دوسری روایت کی وجہ ابن عمر کا یہ قول ہے جس کو امام احمد نے نقل کیا ہے کہ "ہم اس کے ساتھ ہیں جو غالب آجائے"، نیز یہ کہ اگر وہ عقد پر موقوف ہو تو دوسرے لوگوں اور خود اس غلبہ حاصل کرنے والے کے قول کے ذریعہ اس کو ختم اور فسخ کرنا صحیح ہوگا، جیسے کہ بیع وغیرہ عقود کا حکم ہے، اور جب یہ ثابت ہے کہ اگر وہ غلبہ وقہر والا خود کو معزول کر دے یا لوگ اس کو معزول کر دیں تو وہ معزول نہ ہوگا، تو معلوم ہوا کہ اس کے عقد کی ضرورت نہیں [1]۔

نیز اس لئے کہ جب عبد الملک بن مروان نے حضرت ابن زبیر کے خلاف خروج کیا اور تمام شہروں پر تسلط قائم کر لیا اور بلاد شہر لوگوں نے چاروناچار اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی تو وہ امام بن گیا جس کے خلاف بغاوت کرنا حرام ہوا، اور اس لئے کہ بغاوت کرنے میں مسلمانوں میں اختلاف و انتشار پیدا کرنا خون ریزی اور مال و دولت کا ضیاع ہے [2]، نیز حدیث میں ہے: "اسمعوا وأطيعوا وإن أمّر عليكم عبد حبشي أجدع" [3] (بات سنو اور کہنا مانو، اگرچہ تم پر ناک کٹا حبشی غلام حاکم مقرر کر دیا جائے)، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

شافعیہ نے ایک قول یہ ذکر کیا ہے کہ قہر وغلبہ والے کی امامت

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۷، ۸۔

(۲) المغنی ۸ / ۱۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۳۱۹، الدسوقی ۴ / ۲۹۸، مغنی المحتاج ۴ / ۱۳۰، أسنی المطالب ۴ / ۱۱۰–۱۱۱۔

(۳) حدیث: "اسمعوا وأطيعوا......" کی روایت مسلم نے حضرت ام الحصین سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "إن أمر عليكم عبد مجدع (حسبتها قالت) أسود، يقودكم بكتاب الله تعالى فاسمعوا له وأطيعوه" (اگر تم پر کن کٹا غلام حاکم مقرر کیا جائے (میں خیال کرتا ہوں کہ ام حصین نے یہ بھی کہا) کالا غلام ہو، جو تم کو کتاب کے مطابق لے چلے تو بھی اس کی بات سنو اور اس کا کہنا مانو) (صحیح مسلم ۳ / ۱۴۶۸ طبع عیسی الحلبی)۔

کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں امامت کی شرائط مکمل طور پر موجود ہوں [1]، نیز شافعیہ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ امام جس کے ہاتھ پر بیعت ہو چکی تھی، اس کی موت کے بعد بیعت کے ذریعہ کسی نئے امام کی تقرری سے پہلے امور سلطنت پر کنٹرول حاصل کر لے، یا کسی اور زندہ غلبہ وقہر والے کو زیر کر دے، لیکن اگر امور سلطنت پر کنٹرول کر لے اور بیعت یا ولی عہد کے ذریعہ مقرر کردہ امام کو مغلوب کر دے تو اس کی امامت صحیح نہیں ہوگی، اور مغلوب امام شرعاً اپنی امامت پر قائم برقرار رہے گا [2]۔

افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کا انتخاب:

۱۹ – اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ارباب حل وعقد کے سامنے کوئی ایک شخص امامت کے لئے مقرر و متعین ہو گیا اور وہی جماعت میں سب سے افضل ہے، اور اب انہوں نے اس کے ہاتھ پر امامت کے لئے بیعت کر لی، پھر بیعت ہو جانے کے بعد معلوم ہوا کہ اس سے افضل شخص موجود ہے تو پہلے شخص کے لئے امامت کا انعقاد ان کے بیعت کر لینے سے ہو گیا، اب اس کو چھوڑ کر اس سے افضل کو اختیار کرنا ناجائز ہے، نیز اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی عذر کی وجہ سے ارباب حل وعقد نے افضل کے ہوتے ہوئے ابتداءً مفضول کے ہاتھ پر بیعت کر لی مثلاً افضل غیر حاضر یا مریض ہو، یا مفضول کی بات لوگوں میں زیادہ سنی جاتی ہو، اور وہ لوگوں میں زیادہ محبوب ہو تو مفضول کی بیعت ہوگئی، اور اس کی امامت صحیح ہے، اور اگر بلا عذر ابتداء ہی میں افضل کو چھوڑ کر مفضول کو اختیار کریں تو ناجائز ہے [3]۔

رہا انعقاد تو افضل کی موجودگی میں بلا عذر مفضول کے لئے بیعت

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) مغنی المحتاج ۴ / ۱۳۳، أسنی المطالب ۴ / ۱۱۰۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵۰۔

کے انعقاد میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کی بیعت کا انعقاد نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اختیار کا تقاضا ہے کہ افضل الامرین کو لیا جائے تو افضل کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا ناجائز ہوگا[1]۔

اکثر فقہاء و متکلمین کی رائے ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول کے لئے امامت جائز ہے، اور اس کی امامت درست ہے اگر اس میں امامت کی ساری شرائط مہیا ہوں، اسی طرح ولایت قضا میں افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقرری جائز ہے، اس لئے کہ فضل وکمال میں زیادتی اختیار میں مبالغہ و زیادتی ہے، "اختیار" کے لئے شرط نہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے سقیفہ کے دن کہا تھا: میں تمہارے لئے ان دو اشخاص: حضرت ابوعبیدہ بن جراح اور حضرت عمر بن الخطاب میں سے کسی ایک (کے انتخاب) سے راضی ہوں، حالانکہ یہ دونوں حضرات اپنے فضل وکمال کے باوجود فضل میں حضرت ابوبکر سے کم تھے لیکن کسی نے اس پر نکیر نہیں کی۔

انصار نے حضرت سعد کے ہاتھ پر بیعت کی دعوت دی تھی حالانکہ بالاتفاق وہ صحابہ میں سب سے افضل نہ تھے، پھر حضرت عمرؓ نے امر خلافت چھ افراد کو سونپ دیا، اور یقیناً ان میں سے بعض بعض سے افضل تھے۔

اس طرح اہل اسلام نے اس وقت اتفاق کر لیا تھا کہ اگر ان میں سے کسی کے ہاتھ پر بیعت ہو جاتی ہے تو وہی امام بن جائے گا جس کی اطاعت واجب ہے، لہذا مفضول کی امامت کے جواز پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ثابت ہوگیا[2]۔

(۱) حوالہ سابق، الفصل فی الملل والاہواء والنحل ۴/ ۱۶۳۔

(۲) سابقہ مراجع۔

دو اماموں کے لئے بیعت کرنا:

۲۰ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دنیا میں بیک وقت دو اماموں کا ہونا ناجائز ہے، صرف ایک ہی امام ہوسکتا ہے[1]۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"[2] (جب دو خلیفہ سے بیعت کی جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کر ڈالو)، نیز فرمان باری ہے: "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا"[3] (اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہو اور آپس میں جھگڑا مت کرو ورنہ ناکام ہو جاؤ گے)۔

استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے افتراق ولڑائی مسلمانوں پر حرام کی ہے، اور جب دو امام ہوں گے تو یہ حرام افتراق ہوگا، جھگڑیں گے، اور اللہ کی نافرمانی ہوگی[4]۔

اگر دو آدمیوں کے لئے ایک ساتھ بیعت ہوئی ہو تو دونوں کی بیعت باطل ہے، اور آگے پیچھے ہوئی ہو تو جس کے لئے پہلے بیعت ہوئی وہی امام ہوگا، دوسرے شخص کو اور اس کی بیعت کرنے والوں کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" (جب دو خلیفہ سے بیعت کی جائے تو ان میں سے دوسرے کو قتل کر ڈالو)۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ پہلے کس سے بیعت ہوئی تو شافعیہ کے نزدیک دونوں کے حق میں عقد بیعت باطل ہے، اس لئے کہ متعدد امام نہیں ہو سکتے، اور کسی ایک

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۲، اسنی المطالب ۴/ ۱۱۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص۹، الماوردی رص۶، الفصل فی الملل والاہواء والنحل ۴/ ۸۸۔

(۲) حدیث: "إذا بويع لخليفتين......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) سورۂ انفال ۴۶۔

(۴) الفصل فی النحل والاہواء والملل ۴/ ۱۶۳۔

کے لئے سبب ترجیح نہیں ہے۔

امام احمد کے یہاں دو روایتیں ہیں:

اول: یہ عقد باطل ہے، دوم بقرعہ اندازی کی جائے گی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر ملک دور دور تک پھیلا ہوا ہو اور نائب مقرر کرنا ممکن نہ ہو تو بقدر حاجت ایک سے زیادہ ائمہ کا ہونا جائز ہے، یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے[1]۔

امام کی طاعت:

۲۱- پوری امت کا اتفاق ہے کہ امام عادل کی طاعت واجب اور اس کے خلاف بغاوت کرنا حرام ہے، اس کے مختلف دلائل ہیں، مثلاً حدیث میں ہے: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"[2] (جو شخص کسی امام سے بیعت کرلے، اور اس کو اپنا ہاتھ دے دے، اور دل سے اس کی تابع داری کی نیت کرلے تو اس کی اطاعت کرے اگر طاقت ہو، اب اگر دوسرا امام اس سے لڑنے آئے تو دوسرے کی گردن مار ڈالو)، نیز فرمان باری ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"[3] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی، اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)۔ حدیث میں ہے: "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية"[4] (جو حاکم کی اطاعت سے باہر ہوجائے اور جماعت کا ساتھ چھوڑ دے پھر دو مرے تو اس کی موت جاہلیت کی موت ہوگی)۔

رہا ظالم ائمہ کے خلاف بغاوت کرنے کا حکم تو اس کی وضاحت امامت کے دوام وبرقرار ہونے پر بحث کے ذیل میں آچکی ہے۔

امام کے لئے خیر ونصرت کی دعا کرے گو وہ فاسق ہو، اور جو اچھی صفات مثلاً نیک وعادل ہونا اس میں نہ ہوں ان صفات کو اس کے لئے ظاہر کرنا مکروہ تحریمی ہے، نیز بندہ جن اوصاف کا حامل نہیں ہوسکتا مثلاً "شہنشاہ اعظم"، اور "لوگوں کی گردنوں کا مالک" ایسے اوصاف سے اس کو موصوف کرنا بھی حرام ہے، اس لئے کہ ان میں سے پہلا اللہ کی صفت ہے، بندوں کو اس سے متصف کرنا جائز نہیں اور دوسرا جھوٹ ہے[1]۔

امام کی موت سے معزول ہونے والے:

۲۲- جن کو امام نے عوامی منصب پر مقرر کیا ہے مثلاً قضاۃ، صوبوں کے حکام، وقف کے نگراں، بیت المال کا امین اور امیر لشکر وہ امام کی موت سے معزول نہ ہوں گے[2]، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، اس لئے کہ خلفاء راشدین نے اپنے اپنے دور میں حکام کی تقرری کی تھی، امام کی موت سے کوئی بھی معزول نہیں ہوا تھا، نیز اس لئے کہ خلیفہ نے مسلمانوں کی نیابت میں یہ مناصب ان کو سپرد کئے ہیں، خود اپنی طرف سے نائب نہیں بنایا ہے، لہذا اس کی موت سے معزول نہ ہوں گے، نیز ان کے معزول ہونے میں مسلمانوں کا ضرر اور مفادات کا ضیاع ہے۔

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۴۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۲۔

(۲) حدیث: "من بايع إماما......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ نساء ۵۹۔

(۴) حدیث: "من خرج من الطاعة......" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۳/ ۱۴۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۴۴-۵۴۵۔

(۲) المغنی ۹/ ۱۰۳-۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۲۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۲۔

البتہ وزراء امام کی موت اور اس کی معزولی سے معزول ہوجائیں گے، اس لئے کہ وزارت امام کی نیابت ہے، لہذا نائب بنانے والے کی موت سے نائب معزول ہوجائے گا، کیونکہ امام نے وزیر کو اس لئے نائب مقرر کیا تھا کہ امور خلافت میں اس کی اعانت کرے[1]۔

امام کو معزول کرنا اور اس کا معزول ہونا:

۲۳- فسق وظلم پیش آنے کے سبب امام کی معزولی کے مسئلہ میں امام کے برقرار رہنے کی بحث کے ضمن میں ماوردی کا کلام نقل کیا جاچکا ہے۔

آگے ماوردی نے کہا: امام میں پیدا ہونے والے جسمانی نقص کی تین اقسام ہیں:

اول: حواس میں نقص، دوم: اعضاء میں نقص، سوم: تصرفات میں نقص۔

حواس میں نقص کی تین اقسام ہیں: ایک قسم مانع امامت ہے، دوسری قسم: مانع امامت نہیں، تیسری قسم مختلف فیہ ہے۔

مانع امامت قسم دو چیزیں ہیں: اول: عقل کا زوال، دوم: بینائی کا جاتے رہنا۔

عقل کا زوال دو طرح کا ہے: اول: عارضی ہو، افاقہ کی امید ہو مثلاً بے ہوشی، یہ امامت کے انعقاد سے مانع نہیں، اور نہ ہی اس کے سبب وہ امامت سے الگ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا مرض ہے جو کچھ وقت تک رہتا ہے، اور جلد زائل ہوجاتا ہے، مرض الوفات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بے ہوشی طاری ہوئی تھی۔

دوم: جو لازم ودیرپا ہو، اس کے زوال کی توقع نہ ہو جیسے جنون اور خبل (عقلی فتور) اس کی دو انواع ہیں: اول: مسلسل ولگاتار رہے، درمیان میں افاقہ نہ ہو، یہ نوع امامت کے انعقاد اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے۔ اور اگر یہ مانع درپیش ہوجائے تو اس کی وجہ سے امامت باطل ہوجائے گی جب کہ اس مانع کا ثبوت قطعی طور پر ہوجائے۔ نوع دوم: درمیان میں افاقہ ہوتا ہو، اور وہ سلامتی کی حالت میں آجاتا ہو، تو اس پر غور کیا جائے گا: اگر خبل (عقلی فتور) کا زمانہ افاقہ کے زمانہ سے زیادہ ہو تو اس کو لگاتار رہنے والے مانع کی طرح مانا جائے گا، جو عقد امامت اور اس کے برقرار رہنے سے روک دے گا، اور اس کے پیش آنے پر وہ امامت سے نکل جائے گا، لیکن اگر افاقہ کا زمانہ جنون کے زمانہ سے زیادہ ہو تو عقد امامت سے مانع ہے۔

ہاں امامت کے برقرار رہنے سے مانع ہے یا نہیں، مختلف فیہ ہے: ایک قول ہے کہ وہ امامت کے برقرار رہنے سے مانع ہے جیسا کہ ابتداءً انعقاد سے مانع ہے، اگر یہ پیش آجائے تو اس کی وجہ سے امامت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں امامت کے برقرار رہنے میں واجبی فکر ونظر میں خلل آئے گا۔ ایک قول ہے: یہ امامت کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، اگرچہ یہ ابتداء میں اس کے انعقاد سے مانع ہے، اس لئے کہ عقد امامت کے آغاز میں مکمل سلامتی کی رعایت کی جاتی ہے، اور امامت سے نکلنے میں مکمل نقص کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔

رہا بینائی کا جانا تو یہ امامت کے عقد اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، لہذا اگر یہ مانع پیش آجائے تو امامت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ جب اس کی وجہ سے ولایت قضا باطل ہے اور یہ جواز شہادت سے مانع ہے تو امامت کے صحیح ہونے سے بدرجہ اولی مانع ہوگا۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰-۲۳۔

کمیٹی کی رائے ہے کہ امام کی طرف سے مقرر شدہ فرد کے معزول ہونے یا نہ ہونے کا تعلق ملکی سیاست اور معمول بہ نظاموں کے قبیل سے ہے اس میں مصلحت عامہ کی رعایت کی جاتی ہے اور اس کا عرف ورواج زمان ومکان کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے۔

رہا رتوندی ہونا یعنی رات میں دکھائی نہ دینا تو یہ عقد امامت سے مانع نہیں، اور نہ ہی اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، اس لئے کہ یہ آسائش وراحت کے وقت میں مرض ہوتا ہے، جس کے ختم ہونے کی توقع ہے۔

رہا بینائی کا کمزور ہونا تو اگر وہ دیکھنے پر لوگوں کو پہچان لیتا ہو تو یہ امامت سے مانع نہیں، اور اگر لوگوں کو دیکھ لے لیکن پہچان نہ سکے تو امامت کے منعقد ہونے اور برقرار رہنے دونوں سے مانع ہے۔

رہی حواس کی دوسری قسم جن کا فقدان امامت میں اثر انداز نہیں تو وہ دو چیزیں ہیں: اول: ناک جس میں قوت شامہ ہوتی ہے اس میں بیماری، دوم: قوت ذائقہ کا ختم ہونا جس کے ذریعہ ذائقہ میں امتیاز ہوتا تھا تو یہ چیز عقد امامت میں اثر انداز نہیں، اس لئے کہ ان دونوں کا اثر لذت پر پڑتا ہے، نہ کہ فکر وعمل پر۔

رہی حواس کی تیسری مختلف فیہ قسم تو اس میں دو چیزیں آتی ہیں: بہرہ پن اور گونگا پن، یہ دونوں ابتداءً عقد امامت سے مانع ہیں، اس لئے کہ اوصاف میں کمال ان دونوں کے ہوتے ہوئے موجود نہیں ہے۔

ان دونوں کی وجہ سے امامت سے نکل جانے کے بارے میں اختلاف ہے، ایک جماعت نے کہا: ان دونوں کی وجہ سے امامت سے نکل جائے گا جیسا کہ بینائی جانے سے امامت سے نکل جاتا ہے، کیونکہ ان دونوں کا تدبیر وتنظیم اور عمل میں اثر پڑتا ہے۔ کچھ دوسرے حضرات نے کہا: ان دونوں کی وجہ سے امامت سے خارج نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے قائم مقام اشارہ موجود ہے، لہذا وہ امامت سے کامل نقص کے بغیر نہیں نکلے گا، کچھ اور حضرات نے کہا: اگر اچھی طرح لکھنا جانتا ہو تو ان دونوں کی وجہ سے امامت سے خارج نہ ہوگا، اور اگر اچھی طرح لکھنا نہ جانتا ہو تو ان دونوں کی وجہ سے امامت سے خارج ہو جائے گا، اس لئے کہ تحریر سمجھ لی جاتی ہے، جب کہ اشارہ میں وہم ہوتا ہے، سب سے پہلا مذہب اصح ہے۔

رہی زبان میں لکنت اور اونچا سننا جب کہ بلند آواز سمجھ میں آجاتی ہو تو ان دونوں کی وجہ سے امامت سے خارج نہ ہوگا اگر یہ بعد میں پیدا ہو جائیں۔ اور اگر پہلے سے اس کے اندر یہ دونوں عوارض تھے تو اس کے لئے عقد امامت کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ ابتداءً عقد سے مانع ہیں، کیونکہ یہ دونوں نقص ہیں جن کے سبب وہ حالت کمال سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ مانع نہیں، اس لئے کہ حضرت کے نبی موسیٰ علیہ السلام کی زبان میں لکنت تھی جو ان کے نبی ہونے سے مانع نہیں بنی تو یہ چیز امام بننے سے بدرجہ اولی مانع نہ ہوگی۔

رہا فقدان اعضاء تو اس کی چار اقسام ہیں:

اول: جو امام بنانے اور امامت کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، اور یہ وہ عضو ہے جس کے نہ ہونے کا کوئی اثر رائے یا عمل یا اٹھنے میں نہیں ہوتا ہے اور نہ دیکھنے میں عیب دار محسوس ہوتا ہے تو یہ عقد امامت کے لئے یا عقد امامت کے بعد اس کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، اس لئے کہ اس کا نہ ہونا رائے اور تجربہ پر اثر انداز نہیں ہوتا، مثلاً دونوں کانوں کا کٹا ہوا ہونا، کہ ان سے رائے اور عمل میں کوئی اثر نہیں پڑتا، ان کا کٹا ہوا ہونا عیب تو ہے لیکن ان کو ڈھانک کر چھپا لینا ممکن ہے، جس کے بعد اس کا پتا نہ چلے گا۔

قسم دوم: جو عقد امامت اور اس کے برقرار رہنے سے مانع ہے، وہ ایسا عیب ہے جو عمل سے روک دے مثلاً دونوں ہاتھوں کا نہ ہونا، یا اٹھنے سے روک دے مثلاً دونوں پیروں کا نہ ہونا، اس کے ہوتے ہوئے امامت درست نہیں، نہ عقد امامت، نہ اس کا برقرار رہنا، اس لئے کہ کام کرنے اور اٹھنے میں امت کے جو حقوق اس کے ذمہ ہیں

ان کی ادائیگی سے وہ قاصر ہے۔

قسم سوم: جو عقد امامت سے مانع ہے، البتہ امامت کے برقرار رہنے سے مانع ہونے میں اختلاف ہے، وہ ایسا عیب ہے جس کی وجہ سے جزوی عمل معطل ہو یا جزوی طور پر اٹھنا مفقود ہو مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کا کٹ جانا، ایسا ہوتے ہوئے اس کو امام بنانا صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ مکمل طور پر تصرف کرنے سے قاصر ہے، اور اگر امام بنانے کے بعد اس میں یہ چیز پیش آجائے تو اس کے سبب امامت سے نکلنے کے بارے میں فقہاء کے دو مذاہب ہیں:

اول: اس کی وجہ سے امامت سے نکل جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسی عاجزی ہے جو ابتداءً امام بنانے سے مانع ہے، تو امامت کے برقرار رہنے سے بھی مانع ہوگی۔

مذہب دوم: وہ اس کی وجہ سے امامت سے خارج نہ ہوگا، کیونکہ وہ ابتداءً امام بنانے سے مانع ہے، اس لئے کہ امام بنانے میں مکمل سلامتی کا، اور امامت سے نکلنے میں مکمل نقص کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

قسم چہارم: جو امامت کے برقرار رہنے سے مانع نہیں، اور ابتداءً امام بنانے سے اس کے مانع ہونے میں اختلاف ہے، وہ ایسا نقص ہے جو معیوب وقبیح معلوم ہو لیکن عمل کرنے یا اٹھنے میں اثر انداز نہ ہو، مثلاً ناک کا کٹا ہونا، ایک آنکھ کی بینائی کا ختم ہونا، امام بننے کے بعد اس کی وجہ سے وہ امامت سے نہیں نکلے گا، اس لئے کہ حقوق امامت اس سے قطعاً متاثر نہیں ہوتے، اور ابتداءً عقد امامت کرنے سے اس کے مانع ہونے میں فقہاء کے دو مذہب ہیں:

اول: یہ عقد امامت سے مانع نہیں، اور نہ ہی امامت کی معتبر شرائط میں سے ہے، اس لئے کہ امامت کے حقوق اس سے متاثر نہیں ہوتے۔

مذہب دوم: یہ عقد امامت سے مانع ہے، اور اس سے سلامتی عقد امامت میں معتبر شرط ہے تاکہ امت کے حکمراں اہانت آمیز نقص وعیب سے پاک ہوں، ورنہ ہیبت ورعب کم ہوگا، اور رعب کی کمی سے انسان فرمانبرداری سے بدکتا ہے، اور جو چیز اس کا سبب بنے وہ امت کے حقوق میں نقص ہے۔

رہا تصرفات میں نقص تو دو قسم کا ہے: حجر اور قہر۔

حجر: یہ ہے کہ اس کا کوئی معاون اس کو اپنے قابو میں رکھ کر بہ نفس نفیس تمام امور کو نافذ کرے لیکن بظاہر اس کی نافرمانی یا کھلم کھلا اس کی مخالفت نہ کرے، یہ چیز اس کی امامت سے مانع نہیں، اور نہ ہی اس کی ولایت کے صحیح ہونے پر اس سے آنچ آتی ہے۔

رہا قہر تو یہ ہے کہ وہ کسی زبردست دشمن کے ہاتھ میں قید ہو کر رہ جائے، اس سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے، یہ چیز اس کو امام بنائے جانے سے مانع ہے، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کے امور کی دیکھ ریکھ نہیں کرسکتا، خواہ وہ دشمن مشرک ہو یا باغی مسلمان۔ اب امت اس کے علاوہ کسی دوسرے طاقتور کو منتخب کرسکتی ہے، اور اگر امام بنائے جانے کے بعد وہ قید ہوگیا تو پوری امت کا فرض ہے کہ اس کو رہا کرائیں، اس لئے کہ امامت اس کے تعاون ونصرت کی متقاضی ہے، وہ اپنی امامت پر برقرار رہے گا جب تک اس کے رہا ہونے کی توقع اور قید سے نکلنے کی امید باقی رہے، خواہ لڑائی کے ذریعہ ہو یا فدیہ دے کر ہو۔ اور اگر مایوسی ہوجائے تو اس کو قید کرنے والے دو حال سے خالی نہیں: مشرک ہوں گے یا مسلمان باغی۔ اگر وہ مشرکین کی قید میں ہو تو امامت سے خارج ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کے چھوٹنے کی امید نہیں رہی، اب اہل اختیار نئے سرے سے کسی دوسرے سے امامت کی بیعت کریں گے لیکن اگر مایوسی سے قبل ہو چھوٹ جائے تو اپنی امامت پر برقرار رہے گا، اور اگر وہ باغی مسلمانوں کی قید میں ہو اور اس کے چھوٹ جانے کی

توقع ہو تو وہ اپنی امامت پر برقرار رہے گا، اور اگر اس کے چھوٹنے کی کوئی امید نہ ہو تو ان باغی مسلمانوں کی قید میں موجود امام خلاصی سے مایوسی کے سبب امامت سے نکل جائے گا، اور دار العدل (جن علاقوں پر باغیوں کا قبضہ نہیں) کے ارباب حل وعقد کا فرض ہے کہ رضامندی کے ساتھ کسی کو امام مقرر کردیں، اور اگر قید میں موجود امام کو خلاصی مل جائے تو دوبارہ امام نہیں بن سکے گا، کیونکہ وہ امامت سے نکل گیا ہے[1]۔

امام کے واجبات وفرائض:

۲۴- فقہاء کے یہاں امامت کبریٰ کی تعریف ہے کہ یہ حضور ﷺ کی نیابت میں دنیاوی انتظام اور دین کے قائم رکھنے کے لئے عمومی ریاست واقتدار اعلیٰ ہے[2]، اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے واجبات اجمالی طور پر حسب ذیل ہیں:

الف- دین کو اس کے ان اصولوں کے ساتھ محفوظ رکھنا جو کتاب وسنت اور اسلاف امت کے اجماع سے ثابت ہیں، اور دینی شعائر کا نفاذ۔

ب- مسلمانوں کے جملہ انواع واقسام کے مصالح کی نگرانی کرنا۔

اسی طرح فقہاء امام کی تقرری کی فرضیت پر اس کے ضروری ہونے سے استدلال کے ضمن میں چند امور کا تذکرہ کرتے ہیں جن کی انجام دہی کے لئے امت کو کسی شخص کی ضرورت ہے، وہ امور یہ ہیں: احکام کا نفاذ، حدود جاری کرنا، سرحدوں کی ناکہ بندی وحفاظت، لشکر وفوج کی تیاری، صدقات کی وصولی، گواہیوں کا قبول کرنا، چھوٹے بچے بچیاں جن کے اولیاء نہیں ان کی شادی کرنا اور مال غنیمت کی تقسیم[1]۔ "احکام سلطانیہ" کی کتابوں کے مصنفین نے ایسے احکام درج کرائے ہیں جو عمومی طور پر فقہاء کی ذکر کردہ مذکورہ بالا چیزوں سے خارج نہیں، تاہم نت نئی وقتی ضروریات کے لحاظ سے ان میں کمی وزیادتی ہوتی رہتی ہے، نیز وہ چیزیں جن میں مصلحت کا تقاضا ہے کہ ان کی ذمہ داری افراد اور کمیٹیوں کے بجائے بذات خود امام لے۔

امام کے اختیارات:

۲۵- امام کی طرف سے مقرر کردہ ولاۃ وحکمرانوں کی ولایت چار انواع کی ہے:

الف- عمومی امور میں عمومی ولایت: یہ وزارت ہے، اس لئے کہ وزارت بلاتخصیص تمام امور میں امام کی نیابت ہوتی ہے۔

ب- خاص امور میں عمومی ولایت: یہ صوبوں کی امارت ہے، اس لئے کہ خاص صوبہ سے متعلق دیکھ ریکھ اس کے جملہ امور میں عام ہوتی ہے۔

ج- عام امور میں خاص ولایت جیسے قاضی القضاۃ ہونا اور فوج کی سربراہی ونگرانی، اس لئے کہ ان دونوں میں تمام امور میں خاص دیکھ ریکھ کی تحدید ہوتی ہے۔

د- خاص امور میں خاص ولایت جیسے شہر کا قاضی یا اس کے خراج یا صدقات کا محصل، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ولایت مخصوص عمل کے ساتھ خاص ہوتی ہے، وہ اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اس کی تفصیل اصطلاحات "وزارت"، "إمارت" میں ہے[2]۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷-۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۳۱۰، مغنی المحتاج ۴ر ۱۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۲۹۹، مطالب اولی النہیٰ ۶ر ۲۶۵، الإنصاف ۱۰ر ۳۱۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷ر ۴۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۶۸، حاشیۃ الجمل ۵ر ۱۱۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۶۸، ۳ر ۳۱۰، مغنی المحتاج ۴ر ۱۲۹، شرح روض الطالب ۴ر ۱۰۸۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷، ابی یعلیٰ رص ۱۳۔

امام کے تصرفات پر اس کی گرفت:

۲۶- فیصلہ میں غلطی یا حد و تعزیر کے نفاذ میں کوتاہی کے بغیر امام کے ہاتھ سے مال یا جان ضائع ہوجائے تو عام لوگوں کی طرح امام اس کا ضامن ہوگا، لہٰذا اس سے قصاص لیا جائے گا اگر اس نے عمداً قتل کردیا اور قتل خطا وشبہ عمد میں اس پر یا اس کے "عاقلہ" پر یا بیت المال میں دیت واجب ہوگی، اور اپنے ہاتھ سے جو مال ضائع کرے اس کا تاوان دے گا، اسی طرح فیصلہ میں اور حد و تعزیر کے نافذ کرنے میں اس کی کوتاہی کے سبب ہلاک شدہ شئی کا تاوان شرع کے حکم کے مطابق قصاص کے ذریعہ یا اپنے یا عاقلہ یا بیت المال کے مال سے دیت کی شکل میں دے گا، اور کوتاہی کے اسباب نیز خطا کی سنگینی کا لحاظ بھی کیا جائے گا[1]۔ اس کی تفصیل اصطلاحات: "حد"، "تعزیر"، "قصاص"، "ضمان" میں ہے۔

اس حد تک فقہاء کے یہاں اتفاق ہے، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، نیز اس لئے کہ مسلمانوں کے خون کی حیثیت یکساں ہے، اور مسلمانوں کے اموال معصوم ومحفوظ ہیں، الا یہ کہ ان میں کوئی حق واجب ہو، اور ثابت ہے کہ: "ان النبی ﷺ اقاد من نفسه"[2] (نبی کریم ﷺ نے اپنی ذات سے قصاص دلوایا)۔ اور حضرت عمرؓ اپنی ذات سے بدلہ دلاتے تھے، امام اور مظلوم عام رعایا کی طرح دو معصوم جانیں ہیں۔

امام پر حد نافذ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ عام لوگوں کی طرح اس پر بھی حد نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، اور اس پر حد وہ نافذ کرے گا جو اس کے متعلق فیصلہ کرے گا[1]۔ حنفیہ کی رائے ہے کہ امام پر حد نافذ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ "حد" اللہ کا حق ہے اور امام خود ہی اس کے نافذ کرنے کا مکلف ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ حد اپنے اوپر نافذ کرے، اس لئے کہ اس کا نافذ کرنا توہین اور سزا کا موجب ہے، کوئی بھی اپنی ذات کے ساتھ یہ سلوک نہیں کرے گا، حقوق العباد کا حکم اس کے برخلاف ہے، رہی حد قذف تو انہوں نے کہا: اس میں حق اللہ غالب ہے، لہٰذا اس کا حکم بقیہ حدود کی طرح ہے، اس کا نافذ کرنا بقیہ حدود کی طرح اسی کے ذمہ ہے[2]۔ امام پر کسی کو ولایت واختیار حاصل نہیں کہ اس پر حد نافذ کرسکے، اور حد واجب کرنے کا فائدہ اس کو نافذ کرنا ہے اور جب نفاذ ممکن نہ ہو تو واجب نہ ہوگی، حنفیہ نے حد کے درمیان اور قصاص وتلف کردہ چیزوں کے ضمان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ قصاص وتلف کردہ چیزوں کا ضمان حقوق العباد میں سے ہیں، لہٰذا صاحب حق ان دونوں کو وصول کرلے گا، اور اس میں قضاء فیصلہ کی بھی شرط نہیں، بلکہ قدرت دینا اور قدرت ہونا کافی ہے، اور اس کی شکل یہ ہے کہ امام صاحب حق کو اپنی ذات پر قدرت دے دے، اور اگر صاحب حق کو حمایت وقوت کی ضرورت ہو[3] تو مسلمان اس کے لئے حمایت کرنے والے ہوں گے، اور وہ ان کے ذریعہ سے اپنا حق وصول کرنے پر قادر ہوجائے گا، لہٰذا یہ وجوب مفید ہوگا[4]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، المغنی ۸/ ۱۲ ۳، ۷/ ۶۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۵۔

(۲) حدیث: "ان النبی ﷺ اقاد من نفسه..." کی روایت ابوداؤد ونسائی نے حضرت عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "رأیت رسول اللہ ﷺ یقص من نفسه، ولفظ النسائی: یقص من نفسه" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے اپنی ذات سے قصاص دلوایا، نسائی کی روایت میں ہے: قصاص دیتے ہوئے دیکھا)۔ اس کی اسناد میں ابوفراس ہیں جو مجہول ہیں، ذہبی نے میزان الاعتدال میں کہا ہے: غیر معروف ہیں (عون المعبود ۴/ ۳۰۶ طبع الہند، سنن النسائی ۸/ ۳۴ طبع استنبول، میزان الاعتدال ۴/ ۵۱۱، جامع الاصول ۴/ ۴۰۳، ۱۰/ ۳۷۲)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۲۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۸، فتح القدیر ۴/ ۱۶۰-۱۶۱۔

(۴) المغنی ۶/ ۲۲۳-۲۲۴ طبع الریاض، احیاء علوم الدین ۲/ ۳۱۵ اور اس کے

دوسرے کے لئے امام کی طرف سے ہدایا:

۲۷- امام دوسروں کو ہدایا اگر اپنے خاص مال سے دے تو اس کا حکم دوسرے عام لوگوں سے مختلف نہیں، اس کو اصطلاح "ہدیہ" میں دیکھا جائے۔

اگر بیت المال سے ہدیہ دے تو اگر کسی عام کام کے عوض میں ہو تو یہ رزق (تنخواہ) ہے۔ اور اگر تمام لوگوں کو بیت المال سے عطا کرے تو یہ عطا (وظیفہ) ہے۔ اور اگر ہدیہ امام کی طرف سے خود بخود پیش کیا جائے جس میں کسی ممتاز فرد کا لحاظ ہو تو اس کو "جائزۃ سلطان" (شاہی انعام) کہا جاتا ہے، جو مختلف فیہ ہے، امام احمد احتیاطا اس کو مکروہ سمجھتے تھے کہ بیت المال کی بعض آمدنی کے ذرائع مشتبہ ہیں، تاہم انہوں نے صراحت کی ہے کہ یہ لینے والے کے لئے حرام نہیں، کیونکہ بیت المال کے ذرائع آمدنی میں حلال غالب ہے، ابن سیرین نے اس کو اس وجہ سے مکروہ کہا ہے کہ اس میں عام رعیت شامل نہیں ہوتی، (اور یہ عام رعیت کے لئے نہیں ہے)، اس انعام کے لینے سے احتیاط کرنے والوں میں حضرت حذیفہ، ابوعبیدہ، معاذ، ابوہریرہ، اور ابن عمر ہیں، یہ انعامات لینے کا حکم ہے[1]۔

رہا امام کا اپنی طرف سے اس طرح کے انعامات دینے کا حکم تو ضروری ہے کہ اتباع نفس وشہوت کے بجائے مسلمانوں کے عام مفاد کی رعایت رکھے، اس لئے کہ عوام کے اموال اور دوسرے اسلامی امور میں امام کے تصرفات مصلحت سے مربوط ہیں۔

امام کا ہدیہ قبول کرنا:

۲۸- علماء کے یہاں بلا اختلاف امراء وحکام کو ہدیہ دینا مکروہ ہے۔ ابن عابدین نے اپنے "حاشیہ" میں لکھا ہے کہ امام (یعنی والی) کے لئے ہدیہ لینا حلال نہیں، اس کی وجہ وہ دلائل ہیں جو عمال (کارکنان حکومت) کے ہدایا کے بارے میں وارد ہیں، اور امام ان عمال کا سردار ہے۔

ابن حبیب نے کہا ہے: سلطان اعظم، قضاۃ، عمال اور محصلین اموال کو ہدیہ دینے کی کراہت میں علماء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں، امام مالک اور ان سے قبل کے اہل علم واہل سنت کا یہی قول ہے، نبی کریم ﷺ ہدیہ قبول کرتے تھے، یہ حضور ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے، دوسرے کے متعلق جو اندیشے ہیں نبی کریم ﷺ اس سے معصوم ہیں، حضرت عمر بن عبد العزیز نے ہدیہ رد کردیا تو ان سے عرض کیا گیا: حضور ﷺ ہدیہ قبول فرماتے تھے، تو انہوں نے کہا: یہ حضور ﷺ کے لئے ہدیہ ہوتا تھا، ہمارے لئے رشوت ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا تقرب آپ کی ولایت وحکمرانی کی وجہ سے نہیں، بلکہ آپ کی نبوت کی وجہ سے حاصل کیا جاتا تھا، اور ہمارا تقرب ہدایا کے ذریعہ ہماری ولایت وحکمرانی کے سبب حاصل کیا جاتا ہے[1]۔

امام کے لئے کافروں کی طرف سے ہدایا:

۲۹- امام کے لئے ان کفار کا ہدیہ قبول کرنا ناجائز ہے جن کے قلعے مسلمانوں کے ہاتھ میں شکست کھا کر آنے ہی والے ہوں، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں کو کمزور کرنا اور ان کی ہمت کو پست کرنا ہے، ہاں اگر کفار حالت جنگ میں محفوظ ہوں تو امام کے لئے ان کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، اور یہ ہدیہ امام کے لئے ہوگا اگر اس کے کسی قریب (رشتہ دار) نے دیا ہو یا مکافاۃ (عوض) کے طور پر ہو یا معاوضہ کی امید سے دیا گیا ہو، اور اگر اس کے رشتہ دار کی طرف سے نہ ہو، اور کفار کے ملک میں

= بعد کے صفحات۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۱۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۳، معین الحکام ص ۱۷۔

(۱) تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی ۱/ ۸۰، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۰۳، المغنی ۹/ ۸۷۔

امام کے آنے کے بعد ہدیہ کیا گیا تو یہ "غنیمت" ہے، اور اگر کفار کے ملک میں امام کے داخل ہونے سے قبل دیا گیا ہو تو یہ "مال فئی" ہے[1]۔

یہ افراد کفار کی طرف سے ہدیہ کا حکم ہے اور اگر یہ ہدایا کفار کے سردار کی طرف سے ہوں تو یہ "فئی" ہیں اگر ان کے شہر میں مسلمانوں کے داخلہ سے قبل دیئے گئے ہوں اور مال غنیمت ہیں اگر ان کے داخلہ کے بعد دیئے گئے ہوں، یہ تفصیل مالکیہ کے یہاں ہے۔

امام احمد کے نزدیک امام کے لئے اہل حرب کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے "شاہ مصر مقوقس کا ہدیہ قبول کیا تھا" اور اگر یہ ہدیہ بحالت جنگ میں دیا گیا تو جو ہدیہ کفار نے امیر لشکر یا کسی سپہ سالار کو دیا ہے تو وہ مال غنیمت ہے، اس لئے کہ ایسا مسلمانوں کے خوف سے ہی کیا جاتا ہے، جو زبردستی چھینے ہوئے مال کے مشابہ ہے۔

اور اگر دار الحرب سے ہدیہ کیا گیا ہو تو وہ جس کے لئے ہدیہ کیا گیا ہے اسی کا ہوگا، خواہ امام ہو یا کوئی اور، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اہل حرب کا ہدیہ قبول کیا ہے جو آپ کے لئے ذاتی طور پر تھا، کسی اور کو نہیں ملا[2]۔ ابن قدامہ نے یہ قول امام شافعی کی طرف بھی منسوب کیا ہے، اور امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ یہ بہر حال جس کے لئے ہدیہ آیا ہے اسی کا ہوگا، لہذا یہ دار الاسلام سے اس کے لئے کئے گئے ہدیہ کے مشابہ ہوگیا۔ اس سلسلہ میں امام احمد سے ایک روایت منقول ہے[3]۔ شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر مشرک امیر یا امام کو ہدیہ دے، اور جنگ چل رہی ہو تو یہ مال غنیمت ہے، اس کے برخلاف اگر دار الاسلام سے مسلمانوں کی روانگی سے قبل ہدیہ کرے تو یہ جس کے لئے ہدیہ کیا گیا ہے اسی کا ہوگا[4]۔

عبد الغنی نابلسی نے کہا ہے: ماوردی کا قول ہے کہ ہدیہ لینے سے احتیاط کرنا قبول کرنے سے بہتر ہے، اور اگر قبول کرلے تو جائز ہے، ممنوع نہیں، یہ قضاۃ کے لئے ہدیہ کا حکم ہے۔ رہا اماموں کے لئے ہدیہ تو "الحاوی" میں ہے: یہ ہدایا اگر دار الاسلام سے کئے گئے ہوں تو ان کی تین اقسام ہیں:

اول: ایسا شخص امام کو ہدیہ دے جو امام کے ذریعہ کسی حق کی وصولی میں مدد چاہتا ہو یا کسی ظلم کو دور کرنے کے لئے یا کسی باطل کے حصول میں اس کی مدد حاصل کرنا چاہتا ہو تو یہ حرام رشوت ہے۔

دوم: اس کو ایسا شخص ہدیہ دے جس کے ساتھ "ولایت" ملنے سے قبل ہدیہ لینے دینے کا معمول رہا ہے، لہذا اس کا ہدیہ اسی مقدار میں ہو جو ولایت ملنے سے قبل دیا جاتا تھا، اور کوئی ضرورت پیش نہیں آتی تو اس کے لئے اس کو قبول کرنا جائز ہے، اور اگر اس کے ساتھ کوئی ضرورت بھی درپیش ہو جو امام کے سامنے رکھی جائے تو اس ضرورت کے باقی رہتے ہوئے قبول کرنا ممنوع ہے، ہاں اس ضرورت کے ختم ہونے کے بعد قبول کرنا جائز ہے، اور اگر ہدیہ معمول سے زیادہ ہو اور کوئی ضرورت درپیش نہ ہو اور یہ اضافہ ہدیہ ہی کی جنس سے ہو تو اس کو قبول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ معمول بہ ہدیہ میں داخل ہے اور اگر ہدیہ کی جنس سے نہ ہو تو قبول کرنا ممنوع ہے۔

سوم: ایسے شخص کا ہدیہ ہو جس کے ساتھ ولایت و اختیار ملنے سے قبل ہدایا کے لین دین کا معمول نہ تھا، تو اگر اس کا یہ ہدیہ اس کی ولایت و اختیار کے سبب ہو تو یہ رشوت ہے، اس کا لینا اس کے لئے حرام ہے اور اگر اس وجہ سے ہدیہ دے رہا ہو کہ اس پر صاحب ولایت کا احسان ہو خواہ واجبی طور پر اس نے کیا ہو یا تبرع کے طور پر تو بھی اس کا ہدیہ لینا جائز نہیں۔

اگر یہ ہدیہ اس کے منصب کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی احسان کے

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۲۵۶۔

(۲) المغنی ۸/۹۵۵۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۹۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۸۸۔

بدلہ ہے تو یہ ایسا ہدیہ ہے، جس پر جاہ وحیثیت نے آمادہ کیا، اب اگر وہ اس ہدیہ کا معاوضہ اس کو (ہدیہ دینے والے کو) دے دے تو اس کو قبول کرنا جائز ہے اور اگر اس کا معاوضہ اس کو نہ دیتا ہو تو اپنے لئے اس ہدیہ کو قبول نہ کرے۔ اور اگر دار الحرب کا ہدیہ ہو تو اہل حرب کا ہدیہ قبول کرنا اس کے لئے جائز ہے، ماوردی نے ''الاحکام السلطانیۃ'' میں لکھا ہے کہ رشوت اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ رشوت وہ ہے جس کو مانگ کر لیا جائے اور ہدیہ وہ ہے جس کو یوں ہی از خود دے دیا جائے[1]۔

امام کی خصوصی ولایت پر اس کے فسق کا اثر:

۳۰۔ فسق کی وجہ سے امام کی خصوصی ولایت سلب کرنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ (ان کے نزدیک) ولایت نکاح میں عدالت سرے سے شرط ہی نہیں کہ فسق کے سبب اس کو سلب کرلیا جائے، لہذا آدمی خاص ولایت کے ذریعہ اپنی نابالغ بچیوں کی شادی کرسکتا ہے، اس سلسلہ میں امام اور دوسرے اولیاء یکساں ہیں[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ولایت خاصہ فسق کی وجہ سے ختم ہوجائے گی، لہذا اس کے لئے درست نہیں کہ خاص ولایت کے ذریعہ اپنی بچیوں کی شادی کرے، جیسا کہ دوسرے فاسق لوگ نہیں کرسکتے، کیونکہ عام افراد کی طرح وہ فسق کی وجہ سے ولایت خاصہ سے نکل گیا ہے، اگرچہ امامت کے منصب کی تعظیم میں اس سے ''ولایت عامہ'' مسلوب نہیں ہوگی، ویسے اس میں بھی اختلاف ہے، جس کی وضاحت آچکی ہے۔

اور ولایت نکاح دور کے عصبہ کو منتقل ہوجائے گی، اور اگر کوئی عصبہ نہ ملے تو امام ان کی شادی ولایت عامہ کے ذریعہ دوسری ان عورتوں کی طرح کرادے گا جن کے اولیاء نہ ہوں[1] اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''السلطان ولي من لا ولي له''[2] (جس کا کوئی ولی نہ ہو، سلطان اس کا ولی ہے)۔

---

(۱) تحقیق القضیۃ فی الفرق بین الرشوۃ والہدیۃ للنابلسی رص ۱۹۷-۱۹۸ تحقیق محمد عمر بیومی شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت۔

(۲) فتح القدیر ۱۸۱/۳ طبع بیروت، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲۳۰/۲، الانصاف ۷۳/۸۔

(۱) شرح روض الطالب ۱۳۲/۳، القلیوبی ۲۲۷/۳۔

(۲) حدیث: ''السلطان ولي من لا ولي له......'' کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن ہے (سنن ابی داؤد ۵۶۷/۲، ۵۶۸ طبع عزت عبید دعاس، سنن الترمذی ۴۰۷/۳، ۴۰۸ طبع استنبول)۔

أمان

تعریف:

۱- امان لغت میں: مستقبل میں کسی ناپسندیدہ امر کا اندیشہ نہ ہونا ہے۔ أمن کی اصل دل کا سکون اور خوف کا زوال ہے، "أمن"، "امانۃ" اور "امان" تینوں فعل (امن) کے مصادر ہیں، اور "امان" کا لفظ بسا اوقات اس اطمینانی حالت کے لئے آتا ہے جو انسان کو حاصل ہو اور بسا اوقات "امان" کے عقد یا اس کی دستاویز کے لئے آتا ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں "امان کی تعریف": حربی سے لڑائی، یا اس پر تاوان عائد کرنے کے موقع پر اس کا خون کرنے، اس کو غلام بنانے اور اس کے مال کی اباحت کو اٹھانے کے ساتھ ساتھ اس کو اسلامی حکم کے تحت رکھنا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ہدنہ:

۲-ہدنہ: اہل حرب کے ساتھ ایک مدت کے لئے بعوض یا بلاعوض جنگ بندی کا معاہدہ کرنا ہے۔ اس کو "مہادنہ"، "موادعہ" اور "معاہدہ" بھی کہتے ہیں۔ عقد ہدنہ اور امان میں فرق یہ ہے کہ عقد

(۱) المفردات للراغب الاصفہانی، قواعد الفقہ، تاج العروس، مادہ (أمن)۔
(۲) الحطاب ۳/ ۳۶۰، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۸۳ طبع شرکۃ الاعلانات الشرقیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۶ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

ہدنہ امام یا اس کا نائب ہی کرسکتا ہے، جب کہ "امان" کسی مسلمان کی طرف سے بھی صحیح ہے[1]۔

ب-جزیہ:

۳-عقد جزیہ: خون کی عصمت وحمایت، مال ودولت اور عزت وآبرو کی حفاظت کا سبب ہے، اس کے علاوہ کچھ اور احکام بھی اس پر مرتب ہوتے ہیں۔

عقد جزیہ اور امان میں فرق یہ ہے کہ عقد جزیہ عقد ہدنہ ہی کی طرح صرف امام انجام دے سکتا ہے، نیز عقد جزیہ ابدی ہوتا ہے، توڑا نہیں جاتا، اس کے برخلاف امان عقد غیرلازم ہے یعنی شرائط کے ساتھ اس کو توڑا جاسکتا ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۴-اصل یہ ہے کہ امان دینا یا امان کا مطالبہ کرنا مباح ہے، لیکن بسا اوقات حرام یا مکروہ ہوتا ہے اگر اس کے نتیجہ میں ضرر یا واجب یا مندوب میں خلل پڑے۔

امان کا حکم کفار کے لئے قتل ہونے، قید ہونے اور مال ودولت لٹنے سے أمن ہونے کا ثبوت ہے، لہذا مسلمانوں پر اہل امان کے مردوں کو قتل کرنا، ان کی عورتوں اور بچوں کو قید کرنا اور ان کے مال کو لوٹنا حرام ہے[3]۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۲۰،۴۳۲، تہذیب الفروق ۳/ ۳۸ طبع دار احیاء الکتب العربیہ ۱۳۴۶ھ۔
(۲) الفروق للقرافی ۳/ ۱۱، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۳/ ۳۸، مجمع الانہر ۱/ ۶۰۷، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۱،۱۰۷ طبع الجمالیہ۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۸ طبع دار المعارف، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۳۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

طریقہ امان:

۵- کسی بھی صریح لفظ یا کنایہ سے جب کہ اس سے مقصد پورا ہوتا ہو، خواہ کسی بھی زبان کا ہو، امان کا انعقاد ہو جاتا ہے، تحریر، پیغام رسانی اور قابل فہم اشارہ سے اس کا انعقاد ہوتا ہے، اس لئے کہ تامین (امن دینا) ایک معنی نفسی ہے، جس کا اظہار مسلمان کبھی زبان کے ذریعہ بول کر، کبھی تحریر کے ذریعہ اور کبھی اشارہ کے ذریعہ کرتا ہے، لہذا جس ذریعہ سے بھی امان دینا واضح ہو جائے لازم ہوگا[۱]۔

شرائط امان:

۶- مالکیہ، حنابلہ اور اکثر شافعیہ کی رائے ہے کہ امان کی شرط ضرر کا نہ ہونا ہے، گو کہ اس میں کوئی مصلحت ظاہر نہ ہو[۲]۔

بلقینی نے امان کے جواز کو جو محض عدم ضرر کے سبب ہو اس امان کے ساتھ مقید کیا ہے جو امام کی طرف سے نہ دیا گیا ہو، کیونکہ اس میں مسلمانوں کی مصلحت اور رعایت ضروری ہے۔

حنفیہ نے کہا: امان کے لئے شرط ہے کہ اس میں مسلمانوں کے لئے ظاہری مصلحت ہو یعنی ایسی حالت میں دیا جائے جب کہ مسلمان کمزور اور ان کے دشمن طاقتور ہوں، اس لئے کہ جہاد فرض ہے اور امان میں جنگ کی حرمت ہوتی ہے، اس طرح دونوں میں تناقض واختلاف ہے، الا یہ کہ مسلمان کمزوری کی حالت میں ہوں اور دشمن طاقتور ہو کہ اس صورت میں یہ معنوی طور پر قتال ہے، کیونکہ یہ جنگ کرنے کے لئے تیاری کا ذریعہ بن جائے گا، لہذا اس سے تناقض پیدا نہ ہوگا[۱]۔

امان دینے کا حق کس کو ہے؟

۷- امان یا تو امام کی طرف سے دیا جائے گا یا کسی مسلمان فرد کی طرف سے۔

الف- امام کی طرف سے امان: امام کی طرف سے تمام کفار اور ایک دو فرد کو امان دینا صحیح ہے، اس لئے کہ امام کو دیکھ ریکھ اور مصلحت کا خیال رکھنے کے لئے آگے بڑھایا گیا ہے، وہ منافع کی تحصیل اور مضرتوں کو روکنے میں تمام مسلمانوں کا نائب ہے، اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں[۲]۔

ب- کسی مسلمان فرد کی طرف سے امان: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اکا دکا مسلمان کی طرف سے محدود تعداد (مثلاً چھوٹے گاؤں و چھوٹے قافلہ) والوں کو امان دینا صحیح ہے، البتہ غیر محدود تعداد کو امان دینا امام کی خصوصیات میں سے ہے[۳]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ایک شخص کی طرف سے امان صحیح ہے، خواہ وہ بڑی جماعت کو امان دے یا مختصر جماعت کو یا کسی شہر یا کسی گاؤں والوں کو، اس صورت میں کسی مسلمان کے لئے ان لوگوں سے جنگ کرنا درست نہیں[۴]۔

امان دینے والے کی شرائط:

۸- الف- اسلام: لہذا کافر کی طرف سے امان درست نہیں، گو کہ وہ

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، ۲۳۸، المغنی ۸/ ۳۹۷، ۱۷۲، ۱۷۳ طبع السعادہ ۲/ ۳۳۴، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸ شائع کردہ دار المعرفہ، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۸۳، ۲۹۶ شائع کردہ شرکۃ الاعلانات الشرقیہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۷ طبع بولاق، المبدع ۳/ ۳۹۰، الفروع ۶/ ۲۴۸ شائع کردہ عالم الکتب۔

(۲) شرح الزرقانی ۳/ ۱۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۶ طبع عیسی الحلبی، الفروع ۶/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۳۲، تفسیر القرطبی ۸/ ۷۶، الخرشی ۳/ ۱۲۳ طبع دار صادر۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، شرح الزرقانی ۳/ ۱۲۲، الخرشی ۳/ ۱۲۳۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۷، فتح القدیر ۴/ ۲۹۸ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۸۔

مسلمانوں کی معیت میں لڑ رہا ہو۔

ب- عقل: لہذا پاگل اور غیر عاقل بچہ کی طرف سے امان درست نہیں۔

ج- بلوغ: امان دینے والے کا بالغ ہونا جمہور فقہاء کے یہاں شرط ہے، امام محمد بن الحسن شیبانی نے کہا ہے کہ یہ شرط نہیں۔

د- اہل حرب کا خوف نہ ہونا: لہذا جو لوگ کفار کے ہاتھوں میں مقہور و بے دست وپا پڑے ہوں، ان کی طرف سے امان درست نہیں۔

رہا ذکورت (مرد ہونا) تو جمہور فقہاء کے یہاں یہ امان دینے کی شرط نہیں، لہذا عورت کی طرف سے امان دینا درست ہے، اس لئے کہ وہ قوت وکمزوری کی حالت سے واقفیت تو رکھ سکتی ہے [۱]۔

مالکیہ میں سے ابن الماجشون نے کہا ہے کہ عورت، غلام اور بچہ کی طرف سے امان ابتداءً جائز نہیں ہے، لیکن اگر ایسا ہو جائے تو نافذ ہو جائے گا اگر امام اس کو نافذ کردے، اور اگر چاہے تو امام اس کو رد کردے [۲]۔

بحث کے مقامات:

۹- فقہاء نے امان کے احکام کی تفصیل ابواب "سیر وجہاد" میں بیان کی ہے، انہیں وہیں دیکھا جائے، نیز دیکھئے: اصطلاح "مستأمن"۔

(۱) تمام شرائط کے متعلق دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۵، حاشیۃ البنانی ۳/ ۱۲۲، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸، شائع کردہ دار المعرفہ، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۶، ۱۰۷، شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۵۲-۲۵۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۴۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۸۔

امانت

تعریف:

۱- امانت: خیانت کی ضد ہے، امانت کا اطلاق ان شرعی تکالیف واحکام وغیرہ پر ہوتا ہے جن کا انسان کو پابند کیا گیا ہے، جیسے عبادت اور ودیعت اور امانت میں سے اہل ومال بھی ہیں [۱]۔

جستجو سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے "امانت" کو دو معانی میں استعمال کیا ہے:

اول: بمعنی وہ شی جو امین کے پاس موجود ہو، اس کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

الف- ایسا عقد جس کا مقصد اصلی ہی امانت ہو، یہ عقد ودیعت ہے، اور ودیعت وہ سامان ہے جو کسی کے پاس حفاظت کے لئے رکھا جائے، لہذا ودیعت بمقابلہ امانت خاص ہے، ہر ودیعت امانت ہے لیکن ہر امانت ودیعت نہیں [۲]۔

ب- وہ عقد جس میں امانت ضمناً ہو، اصل نہ ہو بلکہ تابع ہو، جیسے اجرت پر دینا، عاریت پر دینا، مضاربت، وکالت، شرکت اور رہن۔

ج- جو بلا عقد ہو جیسے لقطہ (پڑا ہوا مال) نیز جیسے ہوا نے کسی کا مال پڑوسی کے گھر میں لا کر ڈال دیا ہو، اور اس کو "امانات شرعیہ" کہا جاتا ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، المغرب مادہ (أمن)۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۱۸۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ رص ۱۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۹۰ طبع مصطفی الحلبی، الفروق فی القواعد لابن رجب رص ۵۳، ۵۴ طبع دار المعرفہ۔

دوم: بمعنی وصف، اس کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

الف- جس کو بیع امانت کہا جاتا ہے جیسے مرابحہ، تولیہ، استرسال، (استئمان) اور یہ ایسے عقود ہیں جن میں خریدار بائع کے ضمیر اور اس کی امانت داری کو فیصل تصور کرتا ہے [۱]۔

ب- ولایات میں، خواہ عمومی ہوں جیسے قاضی یا خصوصی جیسے وصی، اور نگران وقف [۲]۔

ج- وہ شخص جس کے کلام پر کوئی حکم مرتب ہو جیسے گواہ [۳]۔

د- لفظ امانت کا استعمال، ایمان (قسم) کے باب میں بحیثیت مقسم بہ (جس کی قسم کھائی جائے) اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ امانت اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے [۴]۔

اجمالی حکم:

اول: امانت بمعنی وہ شئی جو امین کے پاس موجود ہو۔

۴- اس معنی میں امانت کے چند احکام ہیں جو اجمالی طور پر حسب ذیل ہیں:

الف- اصل یہ ہے کہ ودیعت اور لقطہ لینا مباح ہے، ایک قول ہے کہ اس شخص کے حق میں لینا مستحب ہے جو اس کی حفاظت اور اس کی ادائیگی کر سکے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وتعاونوا علی البر والتقوی" [۵] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۵ طبع الجمالیہ، المغنی ۴/ ۵۸۴، ۴/ ۲۰۳، ۲۰۸ طبع الریاض، الدسوقی ۳/ ۱۶۳ طبع دار الفکر۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۳۴۷، ۱، ۴/ ۱۳۸، ۱۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۲/ ۱۷۳ طبع دار المعرفہ، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۲، ۵۷۳ طبع دار الفکر، المغنی ۹/ ۴۰۳۔

(۳) المغنی ۹/ ۱۶۵، المہذب ۲/ ۳۲۵۔

(۴) منح الجلیل ۱/ ۴۳۳ طبع النجاح، المہذب ۱/ ۱۳۱، المغنی ۸/ ۷۰۳۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۲۔

بسا اوقات اس شخص کے لئے واجب ہو جاتا ہے جس کو اپنی امانت داری کا یقین ہو، اور لقطہ کے متعلق اندیشہ ہو کہ کوئی خیانت دار اس کو اٹھالے گا، اور ودیعت کے بارے میں اندیشہ ہو کہ ودیعت نہ رکھنے سے وہ ہلاک یا مفقود ہو جائے گی، اس لئے کہ دوسرے کے مال کی حفاظت واجب ہے، مال، جان ہی کی طرح قابل احترام ہے، حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "حرمة مال المؤمن كحرمة دمه" [۱] (مسلمان کا مال اس کے خون ہی کی طرح قابل احترام ہے)۔

بسا اوقات لینا حرام ہوتا ہے، یہ اس شخص کے لئے ہے جو اس کی حفاظت نہ کر سکے، یا اس کو اپنی امانت داری پر بھروسہ نہ ہو، اور اس میں مال کو برباد ی کے دہانے پر لاتا ہے [۲]۔ یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اس کی تفصیل "ودیعت" اور "لقطہ" میں ہے۔

ب- بالعموم امانت کی حفاظت واجب ہے، امانت ودیعت ہو یا غیر ودیعت، علماء کہتے ہیں: امانت کی حفاظت دونوں جہاں میں سرخروئی کا سبب ہے، اور خیانت دونوں جگہ بدبختی کا باعث ہے اور حفاظت ہر امانت کی اپنے اپنے لحاظ سے ہوتی ہے۔ مثلاً ودیعت کی حفاظت، اس کے شایان شان محفوظ مقام میں اس کو رکھنا ہے، عاریت اور کرایہ کی چیز کی حفاظت یہ ہے کہ اجازت سے زیادہ استعمال نہ کرے، اس میں کوئی کوتاہی نہ کرے۔ "مضاربت" کے مال کی حفاظت یہ ہے کہ مضارب کے لئے جن تصرفات کی اجازت دی گئی

(۱) حدیث "حرمة مال المؤمن....." کی تخریج گذر چکی (دیکھئے: اصطلاح احترام فقرہ/ ۳۶)۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۱۷۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۱/ ۳۶۵، ۳۶۶ طبع دار المعرفہ، منح الجلیل ۳/ ۵۲، ۴/ ۱۲۰ طبع النجاح، المغنی ۵/ ۶۹۳ طبع الریاض۔

ہے ان کی خلاف ورزی نہ کرے، اسی طرح دوسری چیزوں کی حفاظت ہے [۱]۔

ج-مانگنے پر واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰنٰتِ إِلٰى أَهْلِهَا" [۲] (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)، نیز فرمان نبوی ہے: "أدّ الأمانة إلى من ائتمنک، ولا تخن من خانک" [۳] (امانت اس شخص کو پہنچا دو جس نے تم کو امانت دار بنایا ہے، اور جس نے تمہارے ساتھ خیانت کی ہے تم اس کے ساتھ خیانت نہ کرو)۔

د-انکار کرنے یا زیادتی کرنے یا کوتاہی کرنے سے ضمان کا وجوب [۴]۔

ھ-بلا زیادتی یا کوتاہی کے امانت تلف ہونے کی صورت میں ضمان کا ساقط ہونا۔

یہ حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک "عاریت" کے علاوہ کا حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عاریت قابل ضمان ہے [۱]۔

و-امانتیں مثلاً ودیعتیں، یتیموں کا مال، وقف کی آمدنی، اور جو وکلاء اور مضاربت کرنے والے کے قبضہ میں ہو (مستحقین تک) نہ پہنچانے پر تعزیر، ان سب کی خاطر تعزیر ہے، تاکہ اپنے ذمہ میں واجب حق کو ادا کردے [۲]۔

ان تمام صورتوں میں فقہاء کے یہاں تفصیلات اور فروعات ہیں، جن کو ان کے اپنے اپنے مقامات مثلاً "ودیعت"، "لقطہ"، "عاریت"، "اجارہ"، "رہن"، "ضمان" اور "وکالت" میں دیکھا جائے۔

دوم: امانت بمعنی وصف:

۴-اس معنی کے لحاظ سے امانت کے احکام اپنے اپنے مقامات کے لحاظ سے الگ الگ ہیں، اجمالی طور پر ان کی تشریح یوں ہے:

الف-بیع امانت جیسے مرابحہ، مرابحہ کو بیع امانت مانا جاتا ہے، اس لئے کہ خریدار پہلی قیمت کے بارے میں فروخت کرنے والے کی خبر پر، گواہ اور قسم لئے بغیر بھروسہ کرتا ہے، لہذا اس کو خیانت اور تہمت سے پاک رکھنا واجب ہے، کیونکہ ان سب سے احتیاط رکھنا حتی الامکان ضروری ہے، فرمان باری ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللّٰهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمٰنٰتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" [۳] (اے ایمان والو! خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی اور نہ اپنی امانتوں میں

---

(۱) تکملہ رد المحتار ۲/ ۲۳۱، ۲۳۲ طبع مصطفی الحلبی، کشی القناع ۴/ ۲۷ ۵، المہذب ۱/ ۳۱۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۵۸۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۱۰۔

حدیث: "أدّ الأمانة إلى من ائتمنک......" کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن غریب ہے، امام ابوداؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے، منذری نے ترمذی کی تحسین نقل کرکے اس کی تائید کی ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی نے حدیث کے مختلف طرق نقل کرنے کے بعد ان پر اعتراض کرتے ہوئے ابن الجوزی کا یہ قول نقل کیا ہے: "حدیث کے تمام طرق غیر صحیح ہیں"، اسی طرح امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے: "یہ حدیث باطل ہے، میرے علم کے مطابق اس کی کوئی سند صحیح نہیں ہے"، شوکانی نے کہا ہے: بلاشبہ متعدد طرق سے حدیث کا منقول ہونا نیز دو معتبر ائمہ کا اس کے بعض طرق کو صحیح قرار دینا اور ایک تیسرے امام کا اس کو حسن قرار دینا، ان سب سے یہ حدیث قابل استدلال ہوجاتی ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۷ ۹ ۴-۸۱ ۴ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابی داؤد ۳/ ۵ ۸۰ طبع عزت عبید دعاس)۔

(۴) البدائع ۶/ ۲۱۸، المہذب ۱/ ۳۶۹، کشی القناع ۴/ ۱۷۶۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۷، المہذب ۱/ ۳۷۰، الاشباہ لابن نجیم رص ۲۷۵، کشی القناع ۴/ ۶۷۔

(۲) التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۲۵۹ طبع التجاریہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۲۔

(۳) سورۂ انفال/ ۲۷۔

خیانت کرو درآنحالیکہ تم جانتے ہو)، اور فرمان نبوی ہے: "لیس منا من غشنا"[1] (جس نے ہم کو فریب دیا وہ ہم میں سے نہیں)۔

لہذا بیع مرابحہ میں خیانت ظاہر ہونے پر فی الجملہ خریدار کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو خرید کردہ سامان لے، اور چاہے تو اس کو واپس کر دے، ایک قول ہے کہ اصل رأس المال پر ہونے والے اضافے اور اس تناسب سے نفع میں سے ساقط کر کے خرید و فروخت کے معاملہ کو نافذ کر دے[2]۔ اس میں بہت کچھ تفصیل ہے۔ جس کو "بیع"، "مرابحہ"، "تولیہ"، "استرسال" میں دیکھا جائے۔

ب- اس شخص میں امانت کا ہونا شرط ہے، جس کو کوئی ولایت اور دوسرے کے مال کی دیکھ ریکھ کا حق ہو جیسے وصی، اور نگران وقف، چنانچہ فقہاء نے وصی اور نگران وقف میں "امانت" کی شرط لگائی ہے، اور یہ کہ اس کی خیانت ظاہر ہونے پر اس کو معزول کر دیا جائے گا، یا بعض حالات میں اس کے ساتھ ایک دوسرے امین کو رکھ دیا جاتا ہے، یہ فی الجملہ حکم ہے، اسی طرح جس کے پاس کوئی عمومی ولایت ہو جیسے قاضی، اس کا بھی یہی حکم ہے، یعنی اصل یہ ہے کہ ایسے معاملات میں امانت کا اعتبار ہے[3]، فقہاء کے یہاں اس میں تفصیل ہے (دیکھئے: قضا، وصی)۔

ج- جس کے کلام پر کوئی حکم مرتب ہو جیسے گواہ: فقہاء نے گواہ میں عدالت کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ"[1] (اور اپنے میں سے دو عادل شخصوں کو گواہ ٹھہرالو)، نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا"[2] (اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کر لیا کرو)، اللہ تعالیٰ نے فاسق کی خبر میں توقف کرنے کا حکم دیا ہے، اور گواہی ایک خبر ہے، لہذا فاسق کی گواہی قبول نہ کرنا واجب ہے، اور فقہاء نے خیانت کو فسق قرار دیا ہے[3]۔ ان کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "لاتجوز شهادة خائن ولا خائنة"[4] (خیانت دار مرد و عورت کی گواہی جائز نہیں)۔

د- امانت کے ذریعہ حلف: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس نے اللہ کو اسم سے منسوب کر کے امانت کی قسم کھائی اور کہا: "وأمانة الله لأفعلن كذا" تو اس کو یمین مانا جائے گا، اور کفارہ واجب ہوگا۔

رہا لفظ جلالہ سے منسوب کئے بغیر تنہا لفظ امانت کی قسم کھانا تو اس میں قسم کھانے والے کی نیت دیکھی جائے گی، اگر وہ امانت سے اللہ کی صفت مراد لیتا ہے تو امانت کے ذریعہ حلف یمین ہوگا، اور اگر اس نے امانت سے وہ امانت مراد لی ہے جو اس فرمان باری میں موجود

---

(۱) حدیث: "لیس منا من غشنا......" کی روایت مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے "من غش فلیس مني" (جس نے فریب دیا وہ میری جماعت سے نہیں) اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا ان الفاظ میں کی ہے "لیس منا من غش" (وہ ہم میں سے نہیں جس نے فریب دیا) (صحیح مسلم ۱/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی، عون المعبود ۳/ ۲۸۷ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۴۹ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۲۳، المغنی ۴/ ۲۰۳، ۲۰۸، الدسوقی ۳/ ۱۶۴، المہذب ۱/ ۲۹۵، ۲۹۷۔

(۳) منتہی الارادات ۲/ ۵۰۳، ۵۲۷، المہذب ۱/ ۴۷۰، الہدایہ ۴/ ۲۵۸، ۳/ ۱۰۱ طبع المکتبہ الاسلامیہ، منح الجلیل ۴/ ۱۳۸، ۶۸۸۔

(۱) سورۂ طلاق ر ۲۔

(۲) سورۂ حجرات ر ۶۔

(۳) المغنی ۹/ ۱۶۵، المہذب ۲/ ۳۲۵، منح الجلیل ۴/ ۲۱۸۔

(۴) حدیث: "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة" کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے، حافظ بوصیری نے سنن ابن ماجہ کی سند کے متعلق کہا ہے: اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ ہے، وہ مدلس کرتا تھا، اس نے اس کو عنعنہ سے روایت کیا ہے، حافظ ابن حجر نے ابوداؤد کی روایت نقل کرنے کے بعد کہا ہے: اس کی سند قوی ہے (عون المعبود ۳/ ۳۳۵ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۹۲ طبع عیسی الحلبی، التلخیص الحبیر ۴/ ۱۹۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، جامع الاصول ۱۰/ ۱۹۰)۔

ہے: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ"[۱] (ہم نے (یہ) امانت آسمان اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کی)۔ یعنی وہ احکام جن کا اللہ تعالی نے بندوں کو پابند بنایا ہے، تو یہ یمین نہیں۔ اور اس کے ذریعہ قسم کھانا ناجائز ہوگا[۲]، اس لئے کہ یہ غیر اللہ کی قسم ہے، اس کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے: "من حلف بالأمانة فليس منا"[۳] (جو امانت کی قسم کھائے وہ ہم میں سے نہیں)۔

بحث کے مقامات:

۴- امانت کا ذکر بہت سے فقہی ابواب میں آتا ہے، مثلاً بیع، وکالت، شرکت، مضاربت، ودیعت، عاریت، اجارہ، رہن، وقف، وصیت، ایمان، شہادت اور قضاء۔ اجمالی طور پر اس کے تذکرہ کی طرف اشارہ گزر چکا ہے۔

نیز امانت کا ذکر حضانت کے باب میں اس حیثیت سے آتا ہے کہ یہ حاضن اور حاضنہ میں شرط ہے، اسی طرح باب الحج میں عورت کے سفر سے متعلق معتبر و مامون رفقاء (ساتھی) کے بارے میں اور باب الصیام میں رویت ہلال کی خبر دینے والے کے متعلق اس کا ذکر آتا ہے۔

(۱) سورۂ احزاب ر ۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۳ر ۵۷ طبع اول، المہذب ۲ر ۱۳۱ طبع دوم المعرفۃ، المغنی ۸ر ۷۰۳، منح الجلیل ار ۱۳۳۔

(۳) حدیث: "من حلف بالأمانة فليس منا" کی روایت احمد و ابوداؤد نے حضرت بریدہؓ سے مرفوعاً کی ہے اس پر منذری نے سکوت اختیار کیا ہے محقق جامع الاصول عبد القادر ارناؤط نے کہا ہے: اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل ۵ر ۳۵۲ طبع المیمنیہ، عون المعبود ۳ر ۲۱۸ طبع الہند، جامع الاصول فی أحادیث الرسول ار ۱۵۶)۔

امتثال

دیکھئے: "طاعت"۔

امتشاط

تعریف:

۱- امتشاط لغت میں: بال کی ترجیل ہے[۱]، اور ترجیل: بال میں کنگھی کرنا، اس کو صاف کرنا اور اس کو سنوارنا ہے[۲]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی کی طرح ہی ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- مرد کے سر اور داڑھی کے بال، اور عورت کے سر کے بال میں کنگھی کرنا مستحب ہے[۳]، اس کی دلیل یہ روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان جالسا في المسجد فدخل رجل ثائر الرأس واللحية، فأشار إليه رسول الله ﷺ بيده أن اخرج، كأنه يعني إصلاح شعر رأسه ولحيته، ففعل الرجل ثم رجع، فقال رسول الله ﷺ: أليس هذا خيرا من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس، كأنه شيطان"[۴] (رسول اللہ ﷺ مسجد میں تشریف فرما تھے، ایک شخص داخل ہوا، جس کے سر اور داڑھی کے بال بکھرے ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے دست مبارک سے اشارہ فرمایا کہ نکل جاؤ، گویا آپ سر اور داڑھی کے بال درست کرانا چاہتے تھے، وہ شخص بال درست کر کے لوٹا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: کیا یہ بہتر نہیں اس سے کہ تم میں کا کوئی بکھرے بالوں کے ساتھ آئے جیسے کہ وہ شیطان ہو)۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من كان له شعر فليكرمه"[۱] (جس کے پاس بال ہوں، وہ ان کی عزت کرے)۔ فقہاء اس کی تفصیل "خصال فطرت" اور "حظر و اباحت" میں کرتے ہیں۔

۳- احرام میں کنگھی کرنا حرام ہے اگر معلوم ہو کہ اس سے بال گرے گا، اسی طرح اگر (خوشبودار) تیل کے ساتھ ہو اور بال نہ گرے، اور اگر بال نہ گرے اور تیل خوشبودار نہ ہو تو بعض فقہاء اس کو مباح کہتے ہیں، کچھ فقہاء اس کو مکروہ کہتے ہیں، اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح "احرام" میں دیکھیں[۲]۔

۴- عدت گذارنے والی عورت کا کنگھی کرنا ممنوع نہیں، یہ اکثر فقہاء کے یہاں ہے، جبکہ کنگھی کرنا زینت کی چیزوں سے خالی ہو، اور اگر تیل یا خوشبو کے ساتھ ہو تو حرام ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: عدت والی عورت کے لئے تنگ کنگھی سے کنگھی

---

(۱) لسان العرب المحیط (مشط)۔

(۲) المصباح "رجل مشط"، النہایۃ لابن الاثیر "مشط"۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱ طبع اول بولاق، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۲ شائع کردہ دار المعرفہ، المجموع ۱/ ۲۹۳ طبع المنیر یہ المغنی ۱/ ۸۹ طبع الریاض۔

(۴) حدیث: "أليس هذا خيرا من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس كأنه شيطان......" کی روایت امام مالک نے مؤطا میں حضرت عطاء بن یسارؒ سے کی ہے، ابو عمرو عبد البر نے کہا ہے: اس کے مرسل ہونے میں امام مالک سے کوئی اختلاف منقول نہیں، اس کی ہم معنی روایت موصولاً حضرت جابرؓ وغیرہ

= سے مروی ہے (الموطا ۲/ ۹۴۹ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول فی احادیث الرسول ۴/ ۷۵۱)۔

(۱) حدیث: "من كان له شعر فليكرمه......" کی روایت ابوداؤد نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے، محقق جامع الاصول عبد القادر ارناؤط نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے اس کے ہم معنی شواہد موجود ہیں (عون المعبود ۴/ ۱۲۵ طبع الہند، جامع الاصول فی احادیث الرسول ۴/ ۷۵۱)۔

(۲) القلیوبی ۲/ ۱۳۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۸۹، کشاف القناع ۲/ ۴۲۳، ۴۲۴ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

کرنا حرام ہے، گوکہ اس کے ساتھ خوشبو نہ ہو، ان احکام کی تفصیل فقہاء "احداد" میں ذکر کرتے ہیں[1] (ملاحظہ ہو: موسوعہ ج ۲، ص ۱۸۷ فقرہ ر ۱۴)۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۷۶، ۱۶۱، ۱۸۹، الدسوقی ۲/۵۹، ۵۹، نہایۃ المحتاج ۷/۱۳۳، المغنی ۹/۱۲۹ طبع اول المنار۔

امتناع

تعریف:

۱- امتناع لغت میں: امتنع کا مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے: **امتنع من الأمر**: فلاں شخص کام سے باز رہا۔ اور **امتنع بقومه**: اپنی قوم سے اس کو تقویت اور عزت ملی اور اس پر قابو نہ پایا گیا[1]۔

اصطلاح میں امتناع ان دونوں معانی سے الگ نہیں۔

اجمالی حکم:

۲- حرام کام سے باز رہنا واجب ہے، جیسے زنا کاری، اور شراب نوشی سے باز رہنا، اور حیض والی عورت کا نماز، قرآن کو چھونے اور مسجد میں جانے سے باز رہنا۔

واجب سے باز رہنا حرام ہے، جیسے غیر معذور مکلف کا نماز، روزہ اور حج سے باز رہنا، اور جیسے ذخیرہ اندوز کا غذائی چیزوں کے فروخت کرنے سے باز رہنا، اور ہلاکت کے قریب شخص کو بچانے سے اس شخص کا باز رہنا جو اس کو بچانے پر قادر ہو۔

مندوب سے باز رہنا مکروہ ہوتا ہے، جیسے قدرت کے باوجود مریض کا علاج کرنے سے باز رہنا۔

مکروہ سے باز رہنا مستحب ہوتا ہے، جیسے سگریٹ نوشی سے باز

(۱) ابن عابدین ۱/۱۹۵، ۲/۹۷، ۳۵۸ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۱/۱۹۹، ۲۲۳ طبع المعرفۃ الحلبی ۲/۸۰، ۹۰، ۹۳، ۲۷، ۳/۹۷، ۹۱، ۲۹۶، المغنی ۱/۳۳۲، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳/۲، ۵۷۳، ۵۷۵، ۶/۲۳۸۔

رہنا ان لوگوں کے نزدیک جو سگریٹ نوشی کو مکروہ کہتے ہیں اور جس کو غلطی ولغزش کا اندیشہ ہو اس کے لئے قضا کا منصب قبول کرنے سے باز رہنا۔

مباح سے باز رہنا مباح ہے جیسے عمومی حالات میں کسی خاص کھانے سے باز رہنا، عورت کا پیشگی مہر (مہر معجل) پر قبضہ سے قبل دخول پر قدرت دینے سے باز رہنا، اور فروخت کرنے والے کا ثمن پر قبضہ کرنے سے قبل سامان فروخت کو حوالے کرنے سے گریز کرنا [1]۔

ان میں سے ہر نوع کے احکام کے لئے ان کے اپنے اپنے ابواب کو دیکھا جائے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ (منع)۔

امتہان

تعریف:

۱- امتہان (مہن) سے باب افتعال کے وزن پر ہے، یعنی دوسرے کی خدمت کرنا، اور ''امتہنہ'' (خدمت لینا) یا حقارت کا معاملہ کرنا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل لغت لفظ (امتہان) کو دو معانی میں استعمال کرتے ہیں:

اول: بمعنی ''احتراف'' (خدمت وپیشہ)۔

دوم: بمعنی ابتذال (بے وقعتی وبے حیثیتی کا معاملہ کرنا)۔

ابتذال: کسی چیز کو بچا کر نہ رکھنا، بلکہ اس کو استعمال کرنا اور کام میں لانا ہے۔

فقہاء بھی لفظ (امتہان) کو انہیں دونوں معانی میں استعمال کرتے ہیں [1]۔

امتہان بمعنی ''احتراف'' کی تفصیل اصطلاح ''احتراف'' (ج ۲، ص ۱۳۶) میں دیکھئے۔ ذیل میں دوسرے معنی یعنی ابتذال سے متعلقہ احکام ذکر کئے جارہے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

استخفاف واستہانت:

۲- امتہان کا معنی بتایا جاچکا ہے، اور اسی سے واضح ہوجاتا ہے کہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس، مادہ (مہن) و (بذل)، کشاف القناع ۱/ ۹۶ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثۃ الریاض۔

امتہان، کسی چیز کی استہانت (حقیر سمجھنا) یا استخفاف (معمولی سمجھنا) سے الگ ہے۔ کسی چیز کی استہانت اس کی تحقیر وتوہین کا نام ہے، جبکہ "امتہان" میں تحقیر کا مفہوم نہیں ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۳- بہت سے حالات میں مسلمان سے مطالبہ ہوتا ہے کہ "مهنة" (یعنی پیشہ وکام وخدمت) کا لباس نہ پہنے، جیسے جمعہ، عیدین اور باجماعت نمازوں کے لئے، اس کی دلیل یہ حدیث پاک ہے: "**ما علی أحدکم لو اشتری ثوبین لیوم الجمعة سوی ثوب مهنته**"[2] (کوئی حرج نہیں کہ آدمی کام کاج کے کپڑے کے علاوہ جمعہ کے دن کے لئے ایک جوڑے خرید لے)۔

تفصیل اصطلاح "احتراف" اور "المهنة" میں ہے۔

اسی طرح جس کپڑے میں تصویر ہو اس کا حکم بھی تصویر کے ممتہن (مبتذل وحقیر) ہونے اور غیر ممتہن ہونے میں الگ الگ ہے، دیکھئے: اصطلاح "تصویر"۔

(۱) کشاف القناع ۶/۱۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۸۲، حاشیۃ الجمل ۵/۱۲۳ شائع کردہ احیاء التراث العربی۔

(۲) حدیث: "ما علی أحدکم ...." کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، حافظ بوصیری نے کہا ہے: اس کی اسناد صحیح ہے۔

أمر

تعریف:

۱- "امر" لغت میں دو معانی میں آتا ہے:

اول: بمعنی حال یا شان، اس معنی میں یہ فرمان باری ہے: "**وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ**"[1] (اور فرعون کا حکم ذرا (بھی) درست نہ تھا)، یا بمعنی واقعہ، اور اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "**وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ**"[2] (اور جب رسول کے پاس (کسی ایسے) کام پر ہوتے ہیں جس کے لئے مجمع کیا گیا ہے تو جب تک آپ سے اجازت نہیں لے لیتے جاتے نہیں)، نیز فرمان باری ہے: "**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**"[3] (اور ان سے معاملات میں مشورہ لیتے رہئے)۔

خطیب قزوینی نے "الإیضاح" میں کہا ہے: یعنی جس کام کا عزم ہو اس کے متعلق ان سے مشورہ کرو، اور اس معنی میں اس کی جمع "اُمور" آتی ہے۔

دوم: طلب فعل۔ اس معنی میں یہ "نہی" کی ضد ہے، اس کی جمع "اوامر" ہے، تاکہ دونوں کی جمع میں فرق قائم رہے، جیسا کہ فیومی نے کہا ہے[4]۔

(۱) سورۂ ہود ر۹۷۔

(۲) سورۂ نور ر۶۲۔

(۳) سورۂ آل عمران ر۱۵۹۔

(۴) لسان العرب، القاموس، المرجع فی اللغة، المصباح، شروح التلخیص: مادہ (أمر)۔

فقہاء کے یہاں "امر" مذکورہ دونوں معانی میں استعمال ہوتا ہے، تاہم اصولیین کا اس کے بعض مسائل میں اختلاف ہے:

اول:

بعض نے کہا: لفظ "امر" دونوں معانی کے درمیان مشترک لفظ ہے، دوسروں نے کہا ہے: کہ "امر" قول مخصوص یعنی فعل کا مطالبہ کرنے والے کے قول کے معنی میں (استعمال کرنا) حقیقت ہے، اور حال وشان کے معنی میں (استعمال کرنا) میں مجاز ہے، ایک قول یہ ہے کہ: یہ دونوں میں مشترک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے [1]۔

دوم:

طلب فعل کو حقیقت میں "امر" نہیں کہتے، الا یہ کہ طلب حتمی اور لازمی طور پر ہو۔

اس کے قائلین کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "لولا أن أشق علی أمتي لأمرتهم بالسواک مع کل وضوء" [2] (اگر مجھے اپنی امت کے لئے مشقت میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہوتا تو انہیں ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا)، ان لوگوں نے کہا ہے: اگر حتمی طور پر نہ ہو تو اس میں کوئی مشقت و دشواری نہیں ہوتی۔ یہ حنفیہ کا قول ہے، باقلانی اور جمہور شافعیہ نے کہا ہے: اس کی شرط نہیں ہے۔ طلب فعل "امر" ہے گوکہ حتمی طور پر نہ ہو، لہٰذا مندوب، مامور بہ میں حقیقۃً داخل ہوتا ہے [3]۔

سوم:

طلب فعل کو حقیقۃً "امر" نہیں کہا جاتا الا یہ کہ استعلاء کے طور پر ہو، یعنی آمر (امر کرنے والا) خود کو مامور سے اعلی ہونے کا اظہار کرے۔ اس میں دعا اور التماس (درخواست) سے احتراز ہے۔ یہ اکثر ماتریدیہ اور اشاعرہ میں سے آمدی کے یہاں شرط ہے، رازی نے اسی کو صحیح کہا ہے اور معتزلہ میں ابوالحسین بصری کی یہی رائے ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے سے اعلی مرتبہ والے کو حکم دینا عقلاء کے یہاں مذموم ہے۔

معتزلہ کے نزدیک "امر" میں اعلی ہونا واجب ہے، ورنہ دعا یا التماس ہوگا۔

امام اشعری کے نزدیک علو یا استعلاء کی شرط نہیں، یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے، شرح المختصر میں ہے: یہی برحق ہے [1]، اس لئے کہ فرعون کے متعلق بیان کرتے ہوئے اللہ تعالی نے فرمایا: "إِنَّ هٰذَا لَسٰحِرٌ عَلِيمٌ، يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ" [2] (واقعی یہ شخص بڑا ماہر جادوگر ہے، چاہتا ہے کہ تمہیں تمہاری سرزمین سے نکال دے، سو بتاؤ اب کیا مشورہ ہے؟)۔

امر کے صیغے:

۲- امر کے کچھ صریح صیغے ہیں، جو تین ہیں: فعل امر جیسے فرمان باری: "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ" [3] (نماز قائم کرو)، نیز "فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ" [4] (تو چل پڑو اللہ کی یاد کی طرف)، اسم فعل امر جیسے

---

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۷-۳۶۹، العضد وحواشیہ علی مختصر ابن الحاجب ۲/ ۷۶ طبع لیبیا۔

(۲) حدیث: "لولا أن أشق علی أمتي......" کی روایت احمد (۲/ ۴۶۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۱۱۱، العضد علی العضد ۲/ ۷۷۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۹، العضد ۲/ ۷۷، شرح جمع الجوامع ۱/ ۳۶۹۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۴۳۔

(۴) سورۂ جمعہ/ ۹۔

''نزال'' اور لام امر سے متصل فعل مضارع جیسے ''لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ''[1] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہئے)۔

کچھ غیر صریح صیغے ہیں، شاطبی نے کہا ہے:

الف-مثال: وہ لفظ جو کسی حکم کو برقرار رکھنے کی خبر دینے کے لئے آئے جیسے: ''وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ''[2] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال)۔

ب-مثال: وہ لفظ جو فعل کی مدح یا اس کے انجام دینے والے کی مدح کے موقع پر آئے جیسے: ''وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ ......''[3] (اور جو کوئی بھی اللہ اور اس کے رسول کا کہنا مانے گا اسے وہ ایسے باغوں میں داخل کرے گا . .)۔

ج-مثال: وہ اُمر جس پر مطلوب موقوف ہو، جیسے ''مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب'' کے مسئلہ میں (جس کے بغیر کوئی واجب چیز مکمل نہ ہو تو وہ واجب ہے) جیسے مکمل چہرہ کو دھونے کے لئے سر کے ایک حصہ کو دھونا[4]۔

اُمر کے صریح صیغوں کی دلالت:

۳-معنی مراد کی تعیین کا کوئی قرینہ نہ ہونے کی صورت میں صیغہ (افعل) کی دلالت کے بارے میں اصولیین کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ وجوب میں حقیقت ہے، ابو ہاشم اور بہت سے اصولیین کے نزدیک ندب میں حقیقت ہے، یہی امام شافعی کا ایک قول ہے، اور ایک قول ہے کہ ان دونوں میں مشترک لفظی ہے اور یہ بھی امام شافعی سے مروی ہے، اور ایک قول ہے کہ یہ دونوں میں مشترک معنی کے لئے موضوع ہے یعنی ''اقتضاء'' کے لئے، اور وہ طلب کرنا ہے، خواہ اقتضاء وتقاضا یا ضروری ہو یا غیر ضروری ہو۔ یہ ابو منصور ماتریدی سے مروی ہے اور یہی مشائخ سمرقند کی طرف منسوب ہے۔

۴-نہی وممانعت کے بعد آنے والا اُمر، اکثر کے نزدیک اباحت کے لئے ہوتا ہے، یہی شافعی وآمدی کا بھی کہنا ہے، جیسے فرمان نبوی: ''كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها''[1] (میں نے تم کو زیارت قبور سے منع کیا تھا، اب تم ان کی زیارت کرو)۔

عام حنفیہ کے نزدیک یہ وجوب کے لئے ہے، یہی ''قاضی'' اور معتزلہ سے مروی ہے، رازی نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام الحرمین نے اس میں توقف کیا ہے، ابن ہمام اور شیخ زکریا انصاری کے نزدیک مختار یہ ہے کہ حظر سے پہلے کا حکم لوٹ آئے گا، خواہ اباحت ہو یا وجوب[2]۔

غیر وجوب کے لئے اُمر کا آنا:

۵-صیغۂ اُمر، وجوب کے علاوہ بیس سے زائد معانی میں آتا ہے، مثلاً: التماس، تہدید۔

اُمر کا تقاضائے تکرار:

۶-وہ اُمر جو مطلقاً فعل کے مطالبہ کے لئے ہوتا ہے، تکرار کا متقاضی نہیں ہوتا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، لہذا ایک بار فعل کو انجام دینے

---

(۱) سورۂ طلاق ر ۷۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۳۳۔

(۳) سورۂ فتح ر ۱۷۔

(۴) الموافقات ۳ ر ۱۴۴-۱۵۹۔

(۱) حدیث: ''كنت نهيتكم......'' کی روایت مسلم (۳ ر ۱۵۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) شرح مسلم الثبوت ۱ ر ۳۷۸-۳۷۹۔

سے آدمی عہدہ برآ ہو جائے گا، اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے، رازی وآمدی کے نزدیک یہی مختار ہے۔

استاذ ابو اسحاق اسفرائنی نے کہا ہے: یہ پوری مدت عمر کے لئے لازم ہوتا ہے اگر ممکن ہو، یہی فقہاء متکلمین کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔

اکثر اہل اصول کی رائے ہے کہ یہ ایک بار کے لئے ہوتا ہے تکرار کا احتمال نہیں رکھتا، یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے۔ ہاں اگر کسی شرط کی قید ہو جیسے: "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا"[۱] (اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم) پاک صاف کرلو) یا کسی صفت کی قید ہو، جیسے: "السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"[۲] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو) تو اس شرط یا صفت کے مکرر ہونے پر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، ایک قول ہے کہ اس میں توقف ہوگا[۳]۔

اُمر کی دلالت فوراً یا تاخیر سے (فعل کے) انجام دینے پر:

۷- حنفیہ کے یہاں "صحیح" یہ ہے کہ اُمر محض طلب کے لئے ہوتا ہے، اس میں تاخیر جائز ہے، اسی طرح جلدی کرنا جائز ہے، یہ امام شافعی اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب ہے، رازی اور آمدی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے، یہ مالکیہ، حنابلہ اور کرخی کی طرف منسوب ہے، سکاکی اور قاضی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام الحرمین نے اس سلسلہ میں توقف کیا ہے کہ یہ فور کے لئے ہے یا

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۳) مسلم الثبوت ۱/ ۳۸۰-۳۸۱، العضد علی مختصر ابن الحاجب ۲/ ۸۳، جمع الجوامع ۱/ ۳۷۹، ۳۸۰۔

فور وتراخی کے مابین قدر مشترک کے لئے ہے[۱]۔

حکم دینے کا حکم دینا:

۸- جس نے کسی کو حکم دیا کہ دوسرے کو کوئی کام کرنے کا اُمر کرے تو اصولیین کے یہاں مختار یہ ہے کہ یہ دوسرے مامور کے حق میں اُمر نہیں (یعنی دوسرا آدمی جس کو حکم کرنے کی ہدایت پہلے کو کی گئی ہے اس کے لئے اُمر نہیں)، لہذا فرمان نبوی: "مروا أولادکم بالصلاۃ وھم أبناء سبع سنین"[۲] (سات سال کے اپنے بچوں کو نماز کا اُمر کرو) بچوں کے لئے آپ کی طرف سے نماز کا اُمر نہیں، ہاں اگر قرینہ سے معلوم ہو کہ بیچ والا شخص محض بات کو پہنچانے والا ہے تو آمر کا اُمر کرنا، مامور دوم کے لئے اُمر ہوگا، اور اسی قبیل سے یہ واقعہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضور ﷺ کو اطلاع دی کہ عبد اللہ بن عمر نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی ہے تو آپ نے فرمایا: "مرہ فلیراجعہا"[۳] (اس کو حکم دو کہ عورت سے رجعت کرلے)۔ اور اگر تبلیغ اور پہنچانے کی صراحت کرتے ہوئے کہے: "قل لفلان یفعل کذا" (فلاں سے کہو کہ ایسا کرے) تو اس کا تعلق اس مسئلہ سے نہیں ہے، کیونکہ یہ دوسرے کے لئے بلا اختلاف اُمر ہے[۴]۔

اُمر کی تکرار:

۹- اگر آمر نے پہلے حکم پر مامور کے عمل سے قبل دوبارہ حکم دے دیا، تو

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۸۷، ۳۸۸، البرہان للجوینی/ ص ۲۳۱- ۲۳۲۔

(۲) حدیث: "مروا أولادکم ...." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۴۸ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "مرہ فلیراجعہا....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۳۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۹۰- ۳۹۱، المستصفی ۲/ ۱۴، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۲۸۔

دوسرا أمر متعین طور پر تاکید کے لئے ہے، جیسے کہے: "صم هذا اليوم، صم هذا اليوم" (آج روزہ رکھو، آج روزہ رکھو)، کیونکہ ایک دن میں دو روزے نہیں رکھے جاتے، نیز جیسے "اسقني اسقني" (مجھے پانی پلاؤ، مجھے پانی پلاؤ)، کیونکہ جس ضرورت سے اس نے پانی مانگا ہے وہ ایک بار پینے سے پوری ہوجائے گی، اور اگر أمر دوم تاسیس وتاکید دونوں کا محتمل ہو تو ایک قول ہے کہ احتیاطاً تاسیس پر محمول کیا جائے گا، اور مطلوب اس کو دوبار کرنا ہوگا، اور ایک قول ہے تاکید پر محمول ہوگا، اس لئے کہ گفتگو میں ایسا کثرت سے ہوتا ہے[1]۔

آمر کے حکم کی تعمیل سے بریٔ الذمہ ہونا:

۱۰ - اگر مأمور نے مأمور بہ کو مطلوبہ طریقہ پر شرائط وارکان کے ساتھ ادا کردیا تو بالاتفاق بریٔ الذمہ ہوجائے گا، اگر بریٔ الذمہ کی تشریح امتثال وتعمیل سے کی جائے۔ اور اگر اس کی تشریح قضا کے ساقط ہونے سے کی جائے تو بھی مأمور بہ کا اس کے طریقہ پر ادا کردینا جمہور کے نزدیک قضا کو ساقط کردیتا ہے، اس میں قاضی عبد الجبار معتزلی کا اختلاف ہے[2]۔

أمر ونہی کا باہمی تعارض:

۱۱ - اصولیین کے نزدیک نہی أمر پر راجح ہے، اس لئے کہ "نہی" سے پیدا ہونے والے مفسدہ کا ازالہ منفعت کی تحصیل سے اولیٰ ہے۔ اور اسی وجہ سے اوقات مکروہہ میں نماز سے نہی کی حدیث، مثلاً غروب آفتاب سے کچھ پہلے مسجد میں داخل ہونے والے کے حق میں، مسجد میں بیٹھنے سے قبل دو رکعات نماز پڑھنے کے أمر کی حدیث پر راجح ہے[1]۔

ان سابقہ مسائل میں، اس سے بھی زیادہ اختلافات وتفصیلات ہیں، جن کو اصول فقہ کی کتابوں، اور "اصولی ضمیمہ" میں أمر کے مباحث میں دیکھا جائے۔

اجمالی فقہی احکام:

اَوامر کی تعمیل:

۱۲ - اللہ تعالیٰ کے اَوامر جو وجوب کے متقاضی ہیں، ان کی تعمیل واجب ہے، اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے اَوامر کی تعمیل واجب ہے اور ان دونوں کے علاوہ کی اطاعت غیر معصیت میں کی جائے گی۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، مالم يؤمر بمعصية"[2] (سننا اور تعمیل کرنا مسلمان پر واجب ہے، خوشی کے ساتھ ہو یا ناخوشی کے ساتھ، جب تک کہ اس کو گناہ کا حکم نہ دیا جائے)، لہذا والدین، حاکم اور اس کے نائبین کی اطاعت غیر حرام میں ہوگی (دیکھئے: طاعت)۔

جرائم کا حکم کرنا:

۱۳ - جس نے دوسرے کو کسی کے قتل کرنے کا حکم دیا، اور اس نے قتل کردیا، تو قصاص قاتل پر ہوگا، آمر پر نہیں، اگر قاتل مکلف ہو، ہاں اگر آمر کو مأمور پر ولایت وحکومت حاصل ہو یا تعمیل نہ کرنے میں مأمور کو اپنی جان کا خطرہ ہو تو دونوں پر قصاص واجب ہوگا یا ایک پر،

---

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۹۱۔
(۲) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۹۳۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۰۲۔
(۲) حدیث: "السمع والطاعة....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس میں اختلاف وتفصیل ہے[۱] جس کو "اِکراہ"، "قتل"، "قصاص" میں دیکھا جائے۔

آمر کا ضمان:

۱۴- جس نے دوسرے کو کسی کام کا اَمر کیا، اور دوسرے نے اس کام کے کرنے میں کچھ تلف کردیا تو ضمان تلف کرنے والے پر ہے، آمر پر نہیں، اس حکم سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں: مثلاً آمر بادشاہ یا باپ ہو، یا مأمور بچہ یا مجنون ہو یا آمر کے یہاں ملازم ہو[۲]، اس میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح "ضمان" اور "اِکراہ" میں دیکھا جائے۔

صیغۂ اَمر کے ساتھ ایجاب یا قبول:

۱۵- اگر کہے: "بعني هذا الثوب بعشرين" (بیس میں یہ کپڑا مجھے فروخت کردو) دوسرے نے کہا: اتنے میں فروخت کردیا، تو بیع ہوگئی، اور صحیح ہے۔ اسی طرح اگر فروخت کرنے والے نے کہا: اتنے میں یہ کپڑا مجھ سے خرید لو "اشتر مني هذا الثوب بكذا" دوسرے نے کہا: اتنے میں میں نے خرید لیا، اس لئے کہ ان دونوں پر ایجاب وقبول کی تعریف صادق آتی ہے۔ اسی طرح نکاح کے بارے میں کسی مرد سے کہا: "زوجني ابنتك" (اپنی بیٹی کی شادی مجھ سے کردو) دوسرے نے کہا: میں نے اس کی شادی تم سے کردی، تو نکاح ہوجائے گا، یہ استفہام وتمنی وغیرہ کے برخلاف ہے کہ ان دونوں سے عقد نہ ہوگا، جیسا کہ اگر کہے: کیا تم مجھے یہ کپڑا اتنے میں فروخت کروگے؟ دوسرے نے کہا: میں نے اسے تمہارے لئے فروخت کردیا[۱]۔ اس میں تفصیل ہے، اور بعض میں اختلاف ہے (دیکھئے: "صیغہ"، "عقد"، "زواج")۔

(۱) المغنی ۷/ ۵۷، ۵۸، ابن عابدین ۵/ ۵۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵۷، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۱۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۳۷ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، المغنی ۸/ ۳۲۸ طبع سوم۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، ۴/ ۱۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳ طبع عیسیٰ الحلبی، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۵۲، شرح التاج ۳/ ۱۲۸ طبع الریاض، المغنی ۳/ ۵۶۰، ۵۶۱۔

امرأة

تعریف:

۱- المرء کا معنی ہے انسان، اس کا مؤنث تا ء تانیث کے اضافہ کے ساتھ (مرأة) ہے، کبھی اس کے ساتھ ہمزہ وصل ملا دیتے ہیں تو (امرأة) ہوجاتا ہے، بمعنی بالغ عورت [۱]۔

یہ لغت و اصطلاح میں ہے۔ البتہ بعض ابواب مثلاً ''مواریث'' میں یہ لفظ چھوٹے بڑے سب پر صادق آتا ہے۔

اجمالی حکم:

۲- عورت سے متعلق اکثر احکام اجمالی طور پر حسب ذیل ہیں:

الف- عورت کو بحیثیت انسان، اس کا حق ہے کہ اس کے بچپن میں اس کی تعلیم وتربیت کی جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من كانت له ابنة فأدبها فأحسن تأديبها، وعلمها فأحسن تعليمها، وأوسع عليها من نعم الله التي أسبغ عليه، كانت له منعة وسترة من النار" [۲] (جس کے پاس کوئی لڑکی ہو، اس نے اسے اچھا ادب سکھایا، اچھی تعلیم دی، اور اللہ کی نعمتیں جو

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المغرب (مرأ)۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۱۸، المجموع للنووی ۸/ ۵۰، ۳/ ۱۱، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲۳۔

حدیث: "من كانت له ابنة فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها ..." کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۰/ ۳۴۳ ح ۱۰۴۴۷ طبع الوطن العربی) میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۱۵۸) میں کہا ہے: اس میں علی بن یزید ہے جو احادیث وضع کرتا تھا۔

اس کو ملی ہیں، اس پر نچھاور کردیں، تو وہ لڑکی اس کے لئے جہنم سے آڑ اور روک بن جائے گی)۔

اگر سمجھ والی ہو تو اس کو مالی اختیار مستقل ملتا ہے، اور اس کو ارادہ اور رائے کی آزادی مل جاتی ہے، اسی وجہ سے اس کی اجازت کے بغیر اس کی شادی نہیں کی جاسکتی [۱]۔

ب- عورت سے (بہ حیثیت عورت) اس بات کا مطالبہ ہے کہ وہ اپنی نسوانیت کی علامات کو برقرار رکھے، لہذا وہ عورتوں کی شایان شان زینت کرسکتی ہے، مردوں کی مشابہت اختیار کرنا اس کے لئے حرام ہے۔

اسی طرح عورت سے اس بات کا مطالبہ ہے کہ پردہ میں رہے، اجنبی مردوں سے اختلاط اور ان کے ساتھ خلوت نہ کرے، اسی وجہ سے وہ نماز کے لئے مردوں کی صف سے پیچھے صف میں کھڑی ہوتی ہے [۲]۔

ج- عورت سے (بحیثیت مسلمان) تمام احکام شرعیہ کا مطالبہ ہے، جو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کئے ہیں، البتہ عبادت کے بعض طریقے عورت کے لئے مرد سے الگ ہیں [۳]۔

د- من جانب اللہ عورت کو حیض، حمل اور ولادت کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، اور اس پر بعض فقہی احکام مرتب ہوتے ہیں، جیسے ان حالات میں بعض عبادات میں تخفیف [۴]۔

ھ- چونکہ عورت خلقت اور فطرت کے لحاظ سے کمزور ہے، اس

---

(۱) الاختیار ۳/ ۹۰، ۹۱، الہدایہ ۱/ ۱۹۶، المغنی ۴/ ۵۱۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، تحفۃ المودود ص ۱۲۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۱، ۴۰۳، المجموع ۴/ ۲۹۵، ۲۹۶، المغنی ۲/ ۲۰۰-۲۰۴۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۶۲، إعلام الموقعین ۲/ ۴۷۔

(۴) المہذب ۱/ ۴۵۔

لئے ایسے کاموں کی ذمہ دار نہیں ہوسکتی جن میں جسمانی یا ذہنی مشقت کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے امارت وقضا، عورت پر فی نفسہ جہاد فرض نہیں، عورت کی گواہی مرد کی گواہی کی آدھی ہے (۱)۔

و-چونکہ شفقت ومہربانی عورت میں مرد سے زیادہ ہے، اس لئے حضانت میں عورت کا حق مرد پر مقدم ہے (۲)۔

ز-اصل یہ ہے کہ عورت کا کام اپنے گھر، اپنے شوہر، اور اپنی اولاد کی دیکھ ریکھ کرنا ہے، اسی وجہ سے عورت کا نفقہ اس کے شوہر پر ہوتا ہے کیونکہ عورت مالدار ہو اور مرد عورت پر حاکم ہے۔ فرمان باری ہے: "اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَاۤ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ" (۳) (مرد عورتوں کے ذمہ دار ہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)۔

ان امور کی تفصیل اصطلاح "انوثت" میں ہے۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۱۵۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۵۔

(۲) الفروق للقرافی ۲/ ۱۴۳، ۱۵۸۔

(۳) سورۂ نساء ر ۳۴۔
دیکھئے: القرطبی ۵/ ۱۶۹، ۱۶۹، مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۸۴، ابن عابدین ۲/ ۶۷۲۔

اُمر بالمعروف ونہی عن المنکر

تعریف:

۱- اُمر لغت میں: ایسا کلام ہے جس سے طلب فعل معلوم ہو، یا آدمی کا اپنے سے کم مرتبہ آدمی سے کہنا کہ فلاں کام کرو۔

امرت بالمعروف کا معنی ہے: میں نے بھلائی اور اچھائی کا حکم دیا۔

ابن اثیر کہتے ہیں: معروف ایک جامع لفظ ہے ہر اس چیز کے لئے جس کا اللہ کی اطاعت وتقرب نیز لوگوں کے ساتھ حسن سلوک ہونا معلوم ہو، وہ اسی طرح تمام نیکیاں جن کو شریعت نے مستحب قرار دیا ہے، اور جن برائیوں سے روکا ہے، ان سے رکنا اور وہ ایسا کام ہو جو لوگوں میں اس انداز سے معروف ومشہور ہو کہ اگر اس کو دیکھیں تو اس پر نکیر نہ کریں (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اُمر بالمعروف: محمد ﷺ اور آپ کے منجانب اللہ لائے ہوئے دین کی اتباع کا حکم دینا ہے، اور معروف کی اصل ہر ایسا عمل ہے جس کا کرنا اہل ایمان کے نزدیک معروف ورائج ہو اور اس کو ان کے نزدیک برا نہ سمجھا جائے اور نہ اس کے ارتکاب سے نکیر کی جائے۔

نہی عن المنکر: نہی لغت میں: اُمر کی ضد ہے، اور اس سے مراد ہے: اپنے سے نیچے والے سے کہنا کہ فلاں کام نہ کرو۔

---

(۱) النہایہ لابن الاثیر: مادہ (عرف)۔

منکر لغت میں قبیح امر (بری بات وبرا کام) ہے۔

اصطلاح میں: منکر ایسا قول یا فعل ہے جس میں اللہ کی رضا نہ ہو۔

اصطلاح میں نہی عن المنکر: ایسے فعل سے رکنے کا مطالبہ ہے جس میں اللہ کی رضا نہ ہو[1]۔

زبیدی نے امر بالمعروف کی تعریف یوں کی ہے: جو عقلاً مقبول ہو، شریعت اس کو برقرار رکھے، اور پاکیزہ طبیعت کے موافق ہو، اور نہی عن المنکر ہر ایسا قول یا فعل ہے جس میں اللہ کی رضا نہ ہو۔

متعلقہ الفاظ:

حسبہ:

۲- احتساب کا معنی لغت میں: شمار کرنا، گننا وغیرہ ہے، اور اسی معنی میں ہے: احتساب الأجر عند اللہ یعنی ثواب کا طلب کرنا، جیسا کہ حدیث میں ہے: "من مات له ولد فاحتسبه"[2] (یعنی جس کی کوئی اولاد مرگئی اور اس نے رضائے الٰہی کی خاطر اس پر صبر کیا)۔ صاحب اللسان نے کہا ہے: اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنی اس مصیبت کو ان خدائی آزمائشوں میں شمار کرے جن پر صبر کرنے سے ثواب ملتا ہے۔

شریعت میں احتساب ہر مشروع امر کو شامل وحاوی ہے جس کو اللہ کے واسطے کیا جائے مثلاً اذان، اقامت، اور گواہی دینا وغیرہ، اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ: قضا حسبہ کا ایک باب ہے۔

تھانوی نے کہا: احتساب عرف میں چند امور کے ساتھ خاص ہے مثلاً شراب بہانا، گانے بجانے کے آلات توڑنا، سڑکوں کی مرمت، معروف کا حکم کرنا اگر اس کو چھوڑنا عام ہورہا ہو، اور منکر سے روکنا، اگر اس کا ارتکاب عام ہورہا ہو[1]۔

حسبہ ایک اسلامی منصب ہے جس کا مقصد ان امور میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا ہے، جو ولاۃ، قضاۃ اور اہل دیوان وغیرہ (حکام) کے ساتھ خاص نہ ہوں۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے قریب نصیحت اور ارشاد ہیں، اصطلاح "ارشاد" میں دونوں کے مابین موازنہ کیا جاچکا ہے۔

شرعی حکم:

۳- اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر مشروع ہے، امام نووی اور ابن حزم نے اس کے واجب ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، قرآنی آیات، احادیث نبویہ اور مسلمانوں کا اجماع سب کے لحاظ سے یہ اس "نصیحت" میں سے ہے جو اصل دین ہے[2]۔

فرمان باری ہے: "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ"[3] (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔

فرمان نبوی ﷺ ہے: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك

---

(۱) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر: مادہ (عرف) و (امر)، شرح الاحیاء ۷/ ۳۔

(۲) حدیث: "من مات له ولد فاحتسبه" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۲۸ طبع الحلبی) نے ان الفاظ میں کی ہے: "لا يموت لإحداكن ثلاثة من الولد فتحتسبه إلا دخلت الجنة" (تم میں سے جس عورت کے تین بچے مرگئے، اور رضائے الٰہی کی خاطر اس نے صبر کیا تو وہ جنت میں جائے گی)۔

(۱) التھانوی من مادۃ احتساب ۲/ ۲۷۸ طبع خیاط بیروت، الحسبۃ فی الإسلام لابن تیمیہ ص ۹۰۸۔

(۲) شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۲۔

(۳) سورۂ آل عمران ۱۰۴۔

أضعف الإيمان"[1] (تم میں سے جو شخص کسی منکر (خلاف شرع) کام کو دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر اتنی طاقت نہ ہو تو زبان سے ٹوکے، اور اگر اتنی بھی طاقت نہ ہو تو دل ہی سے سہی (یعنی دل سے برا جانے)، یہ سب سے کم درجہ کا ایمان ہے)۔

امام غزالی نے کہا ہے: أمر بالمعروف اور نہی عن المنکر دین کی اصل اور رسولوں کی رسالت کی اساس و بنیاد ہے، اگر اس کے سلسلہ کو ختم کر دیا جائے اور اس کے علم و عمل کو نظر انداز کر دیا جائے تو کار نبوت معطل ہو جائے گا، دین کا چراغ گل ہو جائے گا، بدنظمی عام ہوگی اور بندے ہلاک ہو جائیں گے[2]۔

البتہ اس کے اگلے مرحلہ میں اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ یہ فرض عین ہے یا فرض کفایہ یا نفل؟ یا مأمور بہ و منہی عنہ کا حکم لے گا یا قاعدہ "جلب مصالح" و "درء مفاسد" کے تابع ہوگا؟ اس سلسلے میں چار مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: یہ فرض کفایہ ہے، یہی جمہور اہل سنت کا مذہب ہے، اسی کے قائل ائمہ تابعین میں سے ضحاک نیز طبری اور احمد بن حنبل ہیں۔

دوسرا مذہب: یہ چند مقامات پر فرض عین ہے۔

الف - اگر منکر ایسی جگہ پر ہو جس کو موجود آدمی کے علاوہ کوئی اور نہ جانے اور وہ اس کو ختم کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔

ب - اپنی بیوی یا اولاد میں کوئی منکر کام دیکھے یا کسی واجب میں کمی کرتا ہوا دیکھے۔

ج - والی حسبہ (منصب احتساب کا ذمہ دار) اس پر فرض عین ہے، اس لئے کہ وہ اس فرض کی ادائیگی کے لئے مستقر رہے[1]۔

تیسرا مذہب: أمر بالمعروف اور نہی عن المنکر نفل ہے، یہ حسن بصری اور ابن شبرمہ کا مذہب ہے۔

چوتھا مذہب: تفصیل کا ہے، اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: جس کام کو انجام دینا واجب ہے یا جس کو ترک کرنا واجب ہے، اس میں أمر ونہی واجب ہے، اور جس کو انجام دینا یا جس کو ترک کرنا مستحب ہے، اس کا حکم بھی اسی طرح ہوگا، یہ شافعیہ میں جلال الدین بلقینی، اور ذرکشی کی رائے ہے[2]۔

دوسرا قول: ابو علی جبائی (معتزلی) نے أمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مابین فرق کرتے ہوئے کہا ہے: واجب کا أمر کرنا واجب ہے، اور نفل کا أمر کرنا نفل ہے، جب کہ تمام منکر ایک قبیل سے ہیں، ہر ایک سے روکنا واجب ہے[3]۔

تیسرا قول: ابن تیمیہ، ابن قیم اور عز الدین بن عبد السلام کا ہے، ان کا کہنا ہے کہ منکر سے نہی کا مقصد یہ ہے کہ وہ زائل ہو جائے اور اس کی جگہ اس کی ضد آ جائے، یا اگر کلی طور پر ختم نہ ہو سکے تو اس میں کمی آ جائے یا اسی جیسا منکر اس کی جگہ آ جائے یا اس سے بڑا منکر اس کی جگہ آ جائے، اول الذکر دونوں مشروع ہیں، تیسرا محل اجتہاد، اور چوتھا حرام ہے[4]۔

أمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ارکان:

۴ - امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں اس کے ارکان پر ایک عمدہ بحث کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ أمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے

---

(۱) حدیث: "من رأى منكم منكرا..." کی روایت مسلم (۱/ ۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۹۱۔

---

(۱) شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۳۔

(۲) الزواجر لابن حجر الہیتمی ۲/ ۱۶۸۔

(۳) شرح الاصول الخمسہ رص ۱۴۲۔

(۴) الزواجر ۲/ ۱۶۸، ۱۶۹، الحسبہ رص ۶۷ - ۶۹۔

لازمی ارکان چار ہیں:

الف- آمر (حکم کرنے والا)۔

ب- (وہ شئ) جس کے بارے میں اَمر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہو۔

ج- اَمر بالمعروف ونہی عن المنکر کے الفاظ۔

د- مأمور (وہ شخص جس کو کہا جائے)۔

پھر انہوں نے لکھا ہے کہ ہر رکن کی خاص شرائط ہیں جو درج ذیل ہیں:

اول: آمر اور اس کی شرائط:

الف- تکلیف: (یعنی عاقل وبالغ ہونا): اس کی شرط لگانے کی وجہ ظاہر ہے، اس لئے کہ غیر مکلّف پر کوئی حکم لازم نہیں ہوتا، اور جو کچھ مذکور ہے اس سے مراد شرط وجوب ہے، جہاں تک فعل کا ممکن وجائز ہونا ہے اس لئے صرف عقل کافی ہے۔

ب- ایمان، اس کی شرط لگانے کی وجہ ظاہر ہے، اس لئے کہ اس میں دین کی نصرت ہے، لہذا اس کا اہل کوئی ایسا شخص نہیں ہوسکتا جو بذات خود دین کا منکر اور اس کا دشمن ہو۔

ج- عدالت: اس شرط کے متعلق اختلاف ہے، کچھ لوگ اس کو معتبر مانتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ فاسق اَمر ونہی نہیں کرسکتا، ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "**اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ**"[1] (کیا تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے کو بھول جاتے ہو)، نیز "**كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ**"[2] (اللہ کے نزدیک یہ بات بہت ناراضی کی ہے کہ ایسی بات کہو جو کرو نہیں)، کچھ دوسرے حضرات کہتے ہیں: اَمر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں تمام معاصی سے پاک دامن ہونا شرط نہیں، ورنہ یہ اجماع کی خلاف ورزی ہوگی، اسی وجہ سے سعید بن جبیر نے کہا ہے: اگر اَمر بالمعروف اور نہی عن المنکر صرف وہی کرسکتا ہے جس میں کوئی برائی نہ ہو تو کوئی بھی کسی چیز کا حکم نہیں کرسکتا۔ امام مالک کے یہاں اس کا ذکر آیا تو ان کو یہ بات پسند آئی۔

اس رائے کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ شرابی راہ خدا میں جہاد کرسکتا ہے، اسی طرح یتیم کا حق مارنے والا بھی، ایسے لوگوں کو اس قسم کے کاموں سے روکا نہیں گیا، نہ عہد رسالت میں اور نہ اس کے بعد۔

دوم: محل اَمر بالمعروف ونہی عن المنکر اور اس کی شرائط:

الف- مأمور بہ کا شرعاً معروف ہونا، اور منہی عنہ کا شرعاً ممنوع الوقوع ہونا۔

ب- فی الحال موجود ہونا، اس میں اس منکر سے احتراز ہے، جس سے فراغت ہوچکی (یعنی جس کو پہلے کبھی کیا گیا) ہو۔

ج- منکر بلا تجسس ظاہر ہو، کیونکہ جس نے اپنا دروازہ بند کررکھا ہو، اس کا تجسس کرنا اور ٹوہ میں لگنا ناجائز ہے، اللہ تعالی نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "**وَلَا تَجَسَّسُوْا**"[1] (اور ٹوہ میں مت لگے رہو)، نیز: "**وَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا**"[2] (اور گھروں میں ان کے دروازوں ہی سے آؤ)، نیز: "**لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى**

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۴۔

(۲) سورۂ صف/ ۳۔

دیکھئے: الکنز الاکبر فی الامر بالمعروف والنہی عن المنکر لزین الدین عبد الرحمن = بن ابی بکر الدمشقی الحنبلی المتوفی ۸۶۵ھ مصور قم ۵۳ مخطوطہ دار الکتب۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۹۔

أَهْلِهَا"[1] (تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو، اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو)۔

د- منکر بالاتفاق حرام ہو، اس میں کوئی معتبر اختلاف نہ ہو، لہذا محل اجتہاد امور میں نکیر کرنے کی گنجائش نہیں، ہاں ان میں ہدایت وارشاد کیا جاسکتا ہے، اس کو اصطلاح "ارشاد" میں دیکھیں[2]۔

سوم: وہ شخص جس کو حکم کیا جائے یا منع کیا جائے:

اس کی شرط ہے کہ وہ ایسی حالت میں ہو کہ فعل ممنوع اس کے حق میں منکر قرار پاسکے، اور اس کا عاقل بالغ ہونا شرط نہیں، کیونکہ اگر بچہ شراب نوشی کرے تو اس کو اس سے روکا جائے گا، اور اس پر نکیر ہوگی، گو کہ وہ ابھی بالغ نہ ہو، اور اس کا صاحب تمیز ہونا بھی شرط نہیں، لہذا اگر مجنون یا غیر ممیز بچہ کسی منکر کا ارتکاب کرتے ہوئے ملے تو ان کو اس سے روکنا واجب ہے۔

چہارم: بذات خود اُمر بالمعروف ونہی عن المنکر:

اس کے درجات وآداب ہیں، درجات میں سب سے پہلا درجہ تعریف (یعنی اس امر کو بتانا اور تعارف کرانا کہ یہ برا کام ہے)، پھر منع کرنا، پھر وعظ ونصیحت کرنا، پھر سختی سے جھڑکنا، پھر طاقت سے روکنا ومٹانا، پھر مارنے کی دھمکی دینا، پھر مارنا، پھر ہتھیار دکھانا، پھر معاونین اور فوج سے مدد لینا اور کنٹرول کرنا ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی[1]۔

اُمر بالمعروف ونہی عن المنکر کے درجات:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بنیادی درجات تین ہیں، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[2] (تم میں سے جو آدمی کسی منکر (خلاف شرع) کام کو دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر یہ نہ ہوسکے تو زبان سے روکے اور ٹوکے، اور اگر یہ بھی نہ ہوسکے تو دل سے (برا جانے) اور یہ سب سے کم درجہ کا ایمان ہے)۔

نکیر کرنے کے وسائل میں سے ہے: نرمی وسہولت سے بتا دینا، تاکہ وعظ ونصیحت زیادہ موثر ہو، خاص طور پر صاحب جاہ وعزت وصاحب اقتدار فرد کو، اور اس ظالم کو جس کے شر کا اندیشہ ہو، یہ طریقہ ایسے شخص کے لئے قبول نصیحت کا زیادہ محرک بنتا ہے۔ سب سے اعلی مرتبہ طاقت کا استعمال ہے، لہذا باطل کے آلات واسباب کو توڑ دے، اور بذات خود نشہ آور چیز کو بہا دے یا کسی دوسرے کو اس کا حکم کردے، غصب شدہ چیز کو چھین لے اور اس کو اس کے مالک کے

(۱) سورۂ نور ر ۲۷۔
(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۳ طبع التجاریہ اس سے حسب ذیل صورتیں مستثنیٰ ہیں:
الف- اختلاف شاذ ہو۔
ب- یا ایسے قاضی کے پاس اس کی بابت مقدمہ چلا ہو جو اس کو حرام سمجھتا ہو، یہی حکم سلطان کا ہے اور اس نے حرمت کا فیصلہ کردیا ہو اور ولی حسبہ کے بارے میں اختلاف ہے (الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۲)۔
ج- یہ کہ نکیر کرنے والے کا اس میں حق ہو جیسے شوہر اپنی بیوی کو کسی مختلف فیہ امر سے روکے۔

(۱) احیاء علوم الدین ۲ر ۳۱۲، الآداب الشرعیہ ار ۱۸۳، ۱۸۶، الزواجر ۲ر ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۵ر ۳۵۳، جواہر الاکلیل ار ۲۵۱، الحطاب ۳ر ۳۴۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۱۔
(۲) حدیث: "من رأى منكم منكرا..." کی روایت مسلم (ار ۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حوالے خود کردے، اور اگر اس کی وجہ سے ہتھیار نکالنے کی نوبت آ جائے تو یہ معاملہ بادشاہ سے مربوط ومتعلق ہوجائے گا۔

امام غزالی نے احیاء العلوم میں امر ونہی کے درجات کی تفصیل کرتے ہوئے اس کو سات درجات میں تقسیم کیا ہے جن کو اصطلاح "حسبہ" میں دیکھا جا سکتا ہے۔

نیز ان لوگوں سے جنگ کرنا ضروری ہے جو سنگین گناہوں میں ملوث ہوں اور ان پر مصر ہوں، اور ہر ایک کے سامنے اس کا برملا اظہار کرتے ہوں جبکہ وہ لوگ سمجھانے سے باز نہ آئیں، (یہ حکم قتال کا امام کے حق میں ہے) اس لئے کہ ہمیں (یعنی عوام کو) ان پر نکیر کرنے کا حکم ہے، نکیر جس طرح سے بھی ممکن ہو، طاقت سے، اور اگر طاقت سے نہ ہو سکے تو زبان سے نکیر کرے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ توقع ہو کہ زبانی نکیر کرنے سے وہ اس منکر سے ہٹ جائیں گے اور اس کو ترک کر دیں گے، لیکن اگر ٹوکنے والے کو اپنی جان کا ڈر ہو یا اپنے کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو دل سے نکیر کرے، اور اگر ایک شخص تو طاقت سے نکیر کر سکتا ہے، اور دوسرے لوگ زبان سے، تو پہلے کے لئے (طاقت سے) نکیر کرنا متعین ہے، الا یہ کہ زبانی فہمائش وتنبیہ کی تاثیر زیادہ ہو یا اس سے وہ ظاہری وباطنی دونوں طور پر متاثر ہوگا جب کہ ہاتھ سے نکیر کرنے والے سے صرف ظاہری اثر ہوگا، تو اس صورت میں زبان سے نکیر کرنے والے کے لئے متعین ہے کہ وہ نکیر کرے۔

۶- جو آدمی طاقت یا زبان سے نکیر کرنے کا مکلف ہے، اس کے ذمہ سے دل سے ناپسند کرنے کا حکم ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ دل سے ناپسند کرنا، گناہ کو ناپسند کرنا ہے، جو ہر مکلف پر واجب ہے اور اگر مکلف زبانی انکار نہ کر سکے، البتہ منہ ناک بھوں چڑھانے، قطع تعلق کرنے، اور ٹیڑھی نظر سے دیکھنے پر قادر ہو تو اس پر یہی لازم ہے اور اس کے لئے صرف دل سے انکار کرنا کافی نہیں، اور اگر اپنی جان کا اندیشہ ہو تو دل سے نکیر کرے، اور گناہ میں مبتلا شخص سے پرہیز کرے، حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: کفار سے اپنے ہاتھوں کے ذریعہ جہاد کرو، اور اگر ایسا نہ کر سکو، اور صرف تیوری چڑھا سکو تو یہی کرو[1]۔

أمر بالمعروف ونہی عن المنکر انجام دینے کی اجرت لینا:

۷- اصل یہ ہے کہ کسی طاعت پر اجرت کا معاملہ کرنا ناجائز ہے جیسے أمر بالمعروف ونہی عن المنکر، اذان، حج، تعلیم قرآن اور جہاد۔ یہ حنفیہ کی ایک رائے اور امام احمد کا مذہب ہے[2]، اس لئے کہ حضرت عثمان بن ابو العاصؓ کی روایت ہے: **"إن آخر ما عهد إليّ النبي ﷺ أن اتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجرا"**[3] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے سب سے آخری وصیت یہ فرمائی کہ ایسا مؤذن رکھو جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے)، نیز حضرت عبادہ بن صامت کی روایت میں ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے کچھ صفہ والوں کو قرآن سکھایا اور لکھنا بھی سکھایا تو ان میں سے ایک شخص نے مجھے ہدیہ میں ایک کمان دی، میں نے سوچا کہ یہ تو کمان ہے، مال ودولت تو نہیں، میں اس کو راہ خدا میں لے کر جاؤں گا، میں نے اس کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"إن كنت تحب أن تطوق طوقا من نار فاقبلها"**[4] (اگر تمہیں پسند ہو

---

(۱) تفسیر قرطبی ۴/۴۹، احیاء علوم الدین ۲/۳۱۹، احکام القرآن للجصاص ۲/۳۲، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۵۳، جواہر الاکلیل ۱/۲۵۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۴، البدائع ۴/۱۹۱، ۱۹۴، المغنی ۶/۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۸۔

(۳) حدیث: "عثمان بن أبي العاص......" کی روایت ترمذی (۱/۴۰۹-۴۱۰ طبع الحلبی) اور احمد (۴/۲۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) حدیث عبادہ بن صامت: "إن كنت تحب أن تطوق طوقا من نار فاقبلها" کی روایت ابو داؤد (۳/۷۰۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے

کہ تم کو آگ کا طوق پہنایا جائے تو اس کو قبول کرو)۔

امام شافعی، امام مالک اور متاخرین حنفیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے[1]، یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، ابو قلابہ، ابو ثور اور ابن منذر اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے کہ "**أن رسول الله زوج رجلا بما معه من القرآن**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کی شادی قرآن کی ان سورتوں کے عوض کر دی جو اس کو یاد تھیں)، اور اس کو مہر کے قائم مقام قرار دیا، روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله**"[3] (سب سے زیادہ اجرت لینے کے لائق تو کتاب اللہ ہے)۔

البتہ جس شخص کو حکومت کی طرف سے احتساب کے کام کے لئے مقرر کیا جائے اس کو گزارہ کے بقدر بیت المال سے دیا جائے گا، جیسا کہ قاضیوں اور دیگر منصب داروں کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، اس کے برخلاف رضا کار محتسب کے لئے کچھ نہیں، اس لئے کہ وہ اس کام کے لئے مقرر و فارغ نہیں[4] (دیکھئے: اجارہ)۔

= یہ حدیث کثرت طرق کے سبب ثابت ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳؍ ۷۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدۃ مصر)۔

(۱) الشرح الصغیر، حاشیۃ الصاوی ۴؍ ۱۰، ۳۲، نہایۃ المحتاج ۵؍ ۲۸۹، ۲۹۰، المغنی ۶؍ ۱۳۹، ۱۴۰، کشف الحقائق ۲؍ ۱۵۷، المہذب ۱؍ ۴۰۵۔

(۲) حدیث: "زوج رسول الله ﷺ رجلا بما معه من القرآن......" کی روایت بخاری (الفتح ۹؍ ۲۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍ ۱۰۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰؍ ۱۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) نصاب الاحتساب لعمر بن محمد المعروف بابن عوض ورقہ ۵، مخطوطہ المکتبۃ الاحمدیہ حلب۔

اُمرد

تعریف:

۱ – اَمرد لغت میں: مَرَد سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: رخساروں کا بال سے صاف ہونا، کہا جاتا ہے: **مرد الغلام مردا**: جس کی مونچھ کے بال اگنے لگے ہوں لیکن داڑھی ابھی نہ آئی ہو[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: جس کی داڑھی کے بال نہ اگے ہوں، اور اس عمر کو نہ پہنچا ہو جس میں اکثر لڑکوں کو داڑھی آ جاتی ہے[2]۔

ظاہر ہے کہ مونچھ آنا، اور مردوں کی عمر کو پہنچنا قید نہیں، بلکہ اس کی انتہا کو بتانا ہے، اور اس کی ابتداء اس عمر میں پہنچ کر ہوتی ہے جس میں اس کی طرف عورتوں کا میلان ہونے لگے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

اَجرد:

۲ – لغت میں اَجرد کا معنی ہے: جس کے بدن پر بال نہ ہوں، اور عورت کو "جرداء" کہتے ہیں، اصطلاح میں: جس کے چہرہ پر بال نہ ہوں، حالانکہ داڑھی آنے کا وقت آ چکا ہو، اس کو لغت میں "ثط اور أثط" بھی کہتے ہیں[4] (دیکھئے: اجرد)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ترتیب القاموس المحیط: مادہ (مرد)۔

(۲) البحر الرائق ۳؍ ۳۴۴ طبع دار المعرفہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱؍ ۲۷۳۔

(۴) لاقاع مع البحر الرائق ۳؍ ۳۴۴ طبع دار المعرفہ لسان العرب: مادہ (ثط)،

اگر سارے بدن پر بال ہوں تو اس کو "اَشعر" کہتے ہیں [۱]۔

مراہق:

۳- اگر لڑکا احتلام کی عمر کے قریب پہنچ گیا ہو لیکن اس کو احتلام نہ ہوا ہو تو اس کو "مراہق" کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: جارية مراهقة (قریب البلوغ لڑکی)، غلام مراهق (قریب البلوغ لڑکا)، نیز جارية راهقة، غلام راهق بھی کہتے ہیں [۲]۔

اُمرد سے متعلق اجمالی احکام:

اول: دیکھنا اور خلوت کرنا:

۴- اگر اُمرد خوبصورت اور باعث فتنہ نہ ہو تو حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کا حکم عام مردوں کی طرح ہے [۳]۔

ہاں اگر اس میں صباحت وحسن ہو اور وہ باعث فتنہ ہو جس کا ضابطہ یہ ہے کہ دیکھنے والے کی نظر میں خوبصورت ہو گوکہ کالا ہو، کیونکہ خوبصورتی طبیعتوں کے لحاظ سے الگ الگ ہوتی ہے [۴] تو اس صورت میں اس کی دو حالتیں ہیں:

اول: اُمرد کا دیکھنا، خلوت کرنا، اور اس سے متعلق دوسرے امور لذت حاصل کرنے کے ارادہ سے نہ ہوں، اس کے ساتھ دیکھنے والے کے لئے فتنہ کا اندیشہ نہ ہو جیسے کہ کوئی مرد اپنے خوبصورت اُمرد لڑکے یا بھائی کو دیکھے تو غالب حالات میں یہ لذت کے لئے نہیں ہوتا، یہ جمہور کے نزدیک مباح ہے، اس میں کوئی گناہ نہیں۔

دوم: یہ لذت اور شہوت کے ساتھ ہو، اس صورت میں اس کو دیکھنا حرام ہے [۱]۔

حنفیہ وشافعیہ نے لکھا ہے کہ دیکھنا اگر شہوت سے ہو تو اُمرد، عورت کے حکم میں ہے، گوکہ شہوت کے پائے جانے میں شک وشبہ ہو، اور شہوت کے ساتھ اُمرد کو دیکھنے کی حرمت وگناہ بہت بڑا ہے، انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ بعض کے نزدیک اُمرد کے فتنہ کا اندیشہ عورت سے بڑھ کر ہے [۲]۔

رہا اُمرد کے ساتھ خلوت کرنا تو دیکھنے کی طرح بلکہ اس میں برائی کا اندیشہ زیادہ ہے [۳] حتی کہ شافعیہ کی رائے ہے کہ اُمرد کی خلوت اُمرد کے ساتھ حرام ہے، یا مرد کسی اُمرد کے ساتھ خلوت کرے یہ بھی حرام ہے اگرچہ اُمرد زیادہ ہوں، ہاں اگر مشلوک جگہ نہ ہو تو حرام نہیں جیسے سڑک اور راستہ کی مسجد [۴]۔

دوم: اُمرد سے مصافحہ کرنا:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خوبصورت اُمرد کو لذت لینے کے ارادہ سے چھونا اور اس سے مصافحہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک شہوت سے چھونا دیکھنے کی طرح ہے، بلکہ اس سے زیادہ قوی اور خطرناک ہے [۵]۔

---

* القلیوبی ۳/ ۲۱۰۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) لسان العرب: مادہ (رہق)۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۷۳ طبع بولاق، الشروانی مع تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۵۳۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۲۷۳۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷۲-۲۷۳، الزرقانی ۱/ ۱۶۷، البجیری ۳/ ۳۲۳، کشاف القناع ۵/ ۱۵-۱۶ طبع الریاض۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، البجیری ۳/ ۳۲۳، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۹۰ طبع دار صادر۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، البجیری ۳/ ۳۲۳، المجموع ۴/ ۲۷۸ طبع المنیریہ، کشاف القناع ۵/ ۱۲-۱۵۔
(۴) القلیوبی ۳/ ۲۷۵۔
(۵) الزرقانی ۱/ ۱۷۷، البجیری ۳/ ۳۲۳-۳۲۴، القلیوبی ۳/ ۲۱۳، فتاوی ابن تیمیہ ۱/ ۳۲۳ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۱۵-۱۶۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اَمرد کو چھونا اور اس سے مصافحہ کرنا مکروہ ہے[1]۔

سوم: اَمرد کے چھونے سے وضو کا ٹوٹنا:

۶ - مالکیہ کی رائے، اور امام احمد کا ایک قول ہے کہ خوبصورت اَمرد کو شہوت کے ساتھ چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا[2]۔ شافعیہ کی رائے اور امام احمد کا دوسرا قول ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا[3]۔

چہارم: اَمرد کی امامت:

۷ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) کی رائے ہے کہ خوبصورت اَمرد کے پیچھے نماز مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ محل فتنہ ہے[4]۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کی صراحت نہیں ملی۔

پنجم: اَمرد کے ساتھ معاملات اور اس کا علاج کرنے میں قابل لحاظ امور:

۸ - غیر محرم خوبصورت اَمرد کے ساتھ معاملہ کرنے میں عمومی طور پر قدرے احتیاط ہونی چاہئے[5]، گو کہ ان کی تعلیم وتادیب کا موقع ہو، اس لئے کہ اس میں آفات ہیں۔

اَمرد کے ساتھ تعلیم وغیرہ کے معاملات کی ضرورت پڑنے پر بقدر ضرورت پر اکتفاء کرنا چاہئے، بشرطیکہ ان کے ساتھ تعامل میں دل اور اعضاء وجوارح صحیح سالم رہیں، اور ان کو سنجیدگی وادب اختیار کرنے پر آمادہ کرے، اور ان کے ساتھ بے تکلف ہونے سے پرہیز کرے[1]۔

اصل یہ ہے کہ ہر فتنہ کی چیز ناجائز ہے، کیونکہ فساد کے ذریعہ کا سد باب کرنا واجب ہے اگر اس کے بالمقابل کوئی مصلحت نہ ہو[2]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۳۸۔
(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰ طبع دار المعرفہ، فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۲۴۳۔
(۳) تحفۃ المحتاج ۱/ ۱۴۹ طبع دار صادر، فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۲۴۳۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۳۷۸ طبع بولاق، حاشیۃ الشروانی ۲/ ۲۵۳، تصحیح الفروع ۱/ ۳۷۸ طبع المنار۔
(۵) البجیرمی ۳/ ۳۲۴-۳۲۵، کشاف القناع ۵/ ۱۱۶۔

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۲۵۰، البجیرمی ۳/ ۳۲۴۔
(۲) القلیوبی ۳/ ۲۹۶، ۴/ ۱۸۳، ابن عابدین ۵/ ۲۵۰-۲۵۱، الہندیہ ۴/ ۵۲۰۔

إمساک

تعریف:

۱ - لغت میں: إمساک کا ایک معنی ہے: پکڑنا۔ کہا جاتا ہے: "أمسكته بيدي إمساكا": میں نے اس کو اپنے ہاتھ سے پکڑ لیا، اس کا ایک معنی رکنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: "أمسكت عن الأمر": میں اس کام سے رک گیا[1]۔

فقہاء بھی اس لفظ کو انہی دو معانی میں مختلف مقامات پر استعمال کرتے ہیں، اس لئے کہ جنایات میں إمساک سے ان کی مراد ہاتھ سے پکڑنا ہے، اگر کسی نے دوسرے کو پکڑ لیا اور تیسرے نے اس کو قتل کر دیا تو مالکیہ کے نزدیک پکڑنے والے کو قصاصاً قتل کیا جائے گا، اگر قتل کرنے کے لئے پکڑا ہو، دوسرے ائمہ کے یہاں اس کو قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ آرہا ہے، اور روزہ میں إمساک سے ان کی مراد روزہ توڑنے والی چیزوں سے رکنا، اور کھانے، پینے اور صحبت کرنے سے پرہیز کرنا ہے جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

احتباس:

۲ - احتباس لغت میں: چلنے پھرنے کی آزادی سے روکنا ہے، اور یہ لفظ اس کے ساتھ خاص ہے، جس کو انسان اپنے لئے محدود و محبوس کر لے، کہا جاتا ہے: "احتبست الشيء": جب تم کسی چیز کو اپنے لئے خاص و محدود کر دو[1]۔

فقہاء کے یہاں احتباس کا اطلاق "عورت کا خود کو شوہر کے حوالہ کرنے" پر ہوتا ہے، جیسا کہ وہ کہتے ہیں: نفقہ احتباس کا عوض ہے[2]۔ اسی طرح احتباس یا حبس کا اطلاق وقف پر کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں تصرف کرنے سے ممانعت ہوتی ہے، اس طرح "احتباس" "إمساک" سے خاص ہے۔

اجمالی حکم:

زیر بحث موضوعات کے لحاظ سے إمساک کا حکم الگ الگ ہے، جیسے روزہ، شکار، طلاق اور قصاص۔

اول: إمساک صید:

۳ - إمساک صید کا اطلاق شکار کرنے پر اور شکار کو چھوڑنے کے بجائے اپنے قبضہ میں رکھنے پر ہوتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خشکی کے شکار کا إمساک، اگر حالت احرام میں ہو یا حدود حرم کے اندر ہو تو حرام ہے۔ اسی طرح شکار کو بتانا، اس کی طرف اشارہ کرنا، اس کو مارنے میں مدد کرنا حرام ہے، جیسا کہ اصطلاح "احرام" میں مع تفصیل مذکور ہے۔

۴ - درندہ جانوروں اور پرندوں کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے جیسے کتا، تیندوا، باز اور شاہین، شکاری جانور میں شرط ہے کہ وہ شکار کو اپنے مالک کے لئے پکڑے اور وہ سدھایا ہوا ہو۔

شکار کو اپنے مالک کے لئے پکڑنا، جمہور کے نزدیک کتے کے

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ (مسک)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۸۰، الزیلعی ۱/ ۳۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۴۷۔

(۱) لسان العرب مادہ (حبس)۔

(۲) الہدایہ للمرغینانی مع العنایہ ۳/ ۳۲۱۔

سدھایا ہوا ہونے کی ایک شرط ہے، کیونکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ کتے کو سدھانا یہ ہے کہ جب اس کو چھوڑا جائے تو شکار کے پیچھے جائے، اور جب کتا شکار کو پکڑ لے تو اپنے مالک کے لئے اس کو رکھ لے، خود اس میں سے کچھ نہ کھائے حتی کہ اگر شکار پکڑنے کے بعد اس نے اس میں سے کھالیا، تو جمہور کے نزدیک اس کو نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: **"فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ"** [1] (سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑ رکھیں)۔ اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ کتے اور اس جیسے جانور کو سدھانے کی تعریف یہ ہے کہ شکار کو اپنے مالک کے لئے پکڑے، خود نہ کھائے، جس کتے نے اس میں سے کھالیا، اس نے اپنے لئے پکڑا ہے، مالک کے لئے نہیں، لہذا اس کے فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوگی، شکار کے لئے چھوڑنے والے کی طرف نہیں، اس لئے اس کا کھانا ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت عدی کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: **"فإن أكل فلا تأكل، فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه"** [2] (اگر وہ کھالے تو تم نہ کھاؤ، مجھے اندیشہ ہے کہ اس نے صرف اپنے لئے پکڑا ہو)۔

امام مالک کا قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ جس جانور

(۱) سورۂ مائدہ ر ۴۔

(۲) البدائع ۵ر ۵۲، القلیوبی ۴ر ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۸ر ۱۱۳، المغنی ۱۱ر ۸۰۶۔
حدیث: "فإن أكل فلا تأكل ....." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عدی بن حاتم سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "إذا أرسلت كلابك المعلمة وذكرت اسم الله فكل مما أمسكن عليك وإن قتلن، إلا أن يأكل الكلب، فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه ....." (اگر تم نے اپنے سدھائے ہوئے کتوں کو شکار پر چھوڑا اور اللہ کا نام لے لیا تو ان کا پکڑا ہوا شکار کھاسکتے ہو گرچہ وہ اس کو مار ڈالیں، البتہ اگر کتا اس شکار میں سے کچھ کھالے (تو نہ کھاؤ)، کیونکہ اس میں مجھے یہ اندیشہ ہے کہ اس جانور کو کتے نے اپنے کھانے کے لئے پکڑا ہو)۔
(فتح الباری ۹ر ۶۰۹، طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳ر ۱۵۲۹ طبع عیسی الحلبی)۔

کو شکار کے لئے بھیجا جائے اس کے سدھانے میں "إمساک" شرط نہیں، سدھایا ہوا جانور وہ ہے کہ جب اس کو بھیجا جائے تو چلا جائے اور جب روک دیا جائے تو رک جائے، اس لئے کہ سدھانے کی شرط محض شکار کرنے کی حالت یعنی شکار کے پیچھے جانے کی حالت میں ہے۔ رہا مالک کے واسطے پکڑنا، اور نہ کھانا تو یہ شکار کرکے فارغ ہونے کے بعد ہوتا ہے، لہذا ان دونوں کی شرط نہ ہوگی [1]۔

اس کی تفصیل "صید" میں ہے۔

دوم: روزہ میں إمساک:

۵- مخصوص شرائط کے ساتھ کھانے پینے اور صحبت سے باز رہنا ہی فقہاء کے یہاں روزہ کا مفہوم ہے۔ ایک إمساک ایسا ہے جس کو روزہ شمار نہیں کیا جاتا، تاہم چند حالات میں واجب ہے مثلاً یہ سمجھ کر افطار کیا کہ آج شعبان ہے، پھر معلوم ہوا کہ رمضان آچکا ہے، تو مہینہ کے احترام میں تمام روزہ توڑنے والی چیزوں سے "باز رہنا" اس پر لازم ہوگا [2]، کیونکہ اس کا یہ باز رہنا روزہ میں شمار نہیں ہوگا۔

اسی طرح بقیہ دن إمساک کرنا ہر اس شخص پر لازم ہے جس نے رمضان کے دن میں روزہ توڑ دیا یا چھوڑ دیا، حالانکہ روزہ اس پر لازم تھا، مثلاً بلا عذر افطار کرنے والا، اور یہ سمجھ کر کہ فجر طلوع نہیں ہوئی کھانے والا حالانکہ فجر طلوع ہو چکی تھی، یا یہ سمجھ کر افطار کرنے والا کہ آفتاب غروب ہو گیا ہے حالانکہ غروب نہیں ہوا تھا، اس میں عام فقہاء کے نزدیک قضا واجب ہے۔

۶- جس کے لئے افطار کی گنجائش واباحت تھی، اور یہ عذر رمضان

(۱) ابن عابدین ۵ر ۳۰۰، الشرح الصغیر ۲ر ۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۸ر ۱۱۴، المغنی ۱۱ر ۸۰۶۔

(۲) ابن عابدین ۲ر ۱۰۶، جواہر الإکلیل ۱ر ۱۴۵، ۱۴۶، المغنی ۳ر ۷۱، نہایۃ المحتاج ۳ر ۸۳۔

کے دن میں زائل ہوگیا مثلاً بچہ بالغ ہوگیا یا مجنون ہوش میں آ گیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا مریض تندرست ہوگیا یا مسافر مقیم ہوگیا، یا حیض ونفاس والی عورت پاک ہوگئی، تو مالکیہ اور اسی طرح شافعیہ کے یہاں (قول اصح کے مطابق) اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت کے مطابق) ان سب پر بقیہ دن إمساک واجب نہیں۔

بعض نے مہینہ کے احترام میں ان سب کے لئے إمساک کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے [1]۔

جب کہ حنفیہ، شافعیہ (قول ثانی میں) اور حنابلہ نے (ایک روایت میں) صراحت کی ہے کہ ان سب پر بقیہ دن إمساک واجب ہے جیسا کہ اگر دن میں رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی مل جائے تو حکم ہے [2]۔

فقہاء کے یہاں "شک کے دن" کے روزہ میں اختلاف وتفصیل ہے، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شک کے دن مفطرات سے اتنی دیر تک إمساک مندوب ہے جس میں عادتاً ثبوت ہوجاتا ہے، یہ اس لئے تاکہ حقیقت حال کا علم ہوجائے [3]۔

ان مسائل کی تفصیل کے لئے اصطلاح "صیام" دیکھی جائے۔

سوم: قصاص میں إمساک:

۷- اگر کسی نے کسی کو پکڑ لیا، اور دوسرے نے اس کو قتل کردیا تو بلا اختلاف قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، رہا پکڑنے والا تو اگر اس کو علم نہ رہا ہو کہ یہ مجرم اس کو قتل کرنا چاہتا تھا تو اس پر بالاتفاق قصاص نہیں، اس لئے کہ یہ محض سبب بنا ہے، قتل کرنے والا قاتل ہے، اور یہ فقہی قاعدہ ہے: "إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر" (اگر کسی فعل کا مرتکب اور اس کا سبب بننے والا، دونوں ہوں تو حکم کی نسبت مرتکب کی طرف ہوگی)۔

اسی طرح اگر پکڑنا قتل کے ارادہ سے ہو کہ اگر وہ اس کو نہ پکڑتا تو قاتل کے قابو میں نہ آتا، اور پکڑنے والے کو علم تھا کہ مجرم اس کو قتل کرنا چاہتا ہے، اور اس نے قتل کردیا تو حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ پکڑنے والے سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ مرتکب کو سبب بننے والے پر مقدم رکھا جاتا ہے [1]۔

امام مالک کا قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ پکڑنے والے سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ وہ سبب بنا ہے، اسی طرح قاتل سے قصاص لیا جائے گا کہ وہ قتل کا مرتکب ہے، کیونکہ اگر وہ اس کو نہ پکڑتا تو قاتل اس کو قتل نہ کرسکتا تھا، اس کے پکڑنے کے سبب وہ اس کے قتل پر قادر ہوا لہذا دونوں شریک ہوں گے [2]۔

امام احمد سے مروی ہے کہ جس نے کسی کو پکڑ لیا تاکہ اس کا پیچھا کرنے والا اس کو قتل کردے تو پکڑنے والے کو موت تک قید میں رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس نے مقتول کو موت تک پکڑے رکھا [3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قصاص" میں ہے۔

چہارم: طلاق میں إمساک:

۸- إمساک، طلاق رجعی میں جمہور (حنفیہ، حنابلہ اور قول اصح کے مطابق شافعیہ) کے نزدیک رجعت کا ایک صیغہ ہے، لہذا: "مسکتک" یا "أمسکتک" (میں نے تم کو روک لیا) کہنے سے رجعت صحیح ہوجائے گی، نیت کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ

---

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۰۶، الشرح الصغیر ۱/ ۶۸۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۶، المغنی ۳/ ۷۱۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۳۔

(۱) البحر الرائق ۸/ ۳۳۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۴۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۵، المغنی ۹/ ۴۷۷، ۴۷۸۔
(۳) المغنی ۹/ ۴۷۸۔

قرآن کریم میں وارد ہے: "فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ"[1] (تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو)، اور اس سے رجعت مراد لی گئی ہے[2]۔

مالکیہ اور دوسرے قول میں شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر اس نے کہا: "أمسكتها" (میں نے اس کو روک لیا) تو نیت کی شرط کے ساتھ رجعت کرنے والا ہوگا[3]۔

عملاً پکڑ لینے اور روک لینے سے اگر شہوت کے ساتھ ہو تو حنفیہ کے نزدیک رجعت کرنے والا ہوجائے گا، امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اگر إمساک کے ساتھ نیت ہو تو یہی حکم ہے۔

شافعیہ نے کہا: رجعت کسی فعل مثلاً وطی اور دواعی وطی سے نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ طلاق کی وجہ سے وہ حرام ہوچکی ہے، اور رجعت کا مقصد حلال ہونا ہے، لہذا حرام کے ذریعہ رجعت حاصل نہ ہوگی۔

رہا بلاشہوت پکڑنا تو تمام فقہاء کے یہاں رجعت نہیں[4]۔

۹ - فقہاء نے لکھا ہے کہ حالت حیض میں طلاق دینا طلاق بدعت ہے، تاہم اگر اس حال میں طلاق دی جائے تو طلاق پڑجاتی ہے، اور اس صورت میں جمہور کے نزدیک اس سے رجعت کرلینا مستحب ہے امام مالک نے کہا ہے کہ رجعت پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عمر کی روایت میں ہے: "**مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر**....."[5] (اس کو حکم کرو کہ رجعت کرلے، پھر اس کو اپنے پاس رکھے یہاں تک کہ پاک ہوجائے پھر حیض آئے پھر پاک ہوجائے.....)۔

جب رجعت کرلی تو عام فقہاء کے نزدیک اس کو اپنے پاس اس وقت تک رہنے دینا واجب ہے جب تک کہ وہ حیض سے پاک نہ ہوجائے اور اس کو دوسرا حیض آنے تک اپنے پاس رہنے دینا مستحب ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "رجعت" میں ہے۔

إمضاء

دیکھئے: "إجازة"۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۱۔
(۲) ابن عابدین ۲ / ۵۳۰، القلیوبی ۴ / ۳، المغنی ۸ / ۴۸۳۔
(۳) القلیوبی ۴ / ۳، الشرح الصغیر ۲ / ۶۰۱۔
(۴) البدائع ۳ / ۱۸۰، الشرح الصغیر ۲ / ۶۰۱، القلیوبی ۴ / ۳، المغنی ۸ / ۴۸۳۔
(۵) حدیث: "مره فليراجعها....." کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے =

= الفاظ بخاری کے ہیں (فتح الباری ۹ / ۳۴۶ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲ / ۱۰۹۳ طبع عیسی الحلبی)۔
(۱) البدائع ۳ / ۹۴، جواہر الاکلیل ۱ / ۳۴۸، البجیرمی ۴ / ۳۱، المغنی ۸ / ۲۳۹۔

إملاک

تعریف:

۱ - إملاک کا معنی ہے: شادی کرنا، عقدِ نکاح کرنا[1]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - إملاک بمعنی عقدِ نکاح، اس کی ایک خاص اصطلاح ہے جس میں اس کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں۔

ولیمہ إملاک بمعنی ولیمہ عقدِ نکاح ہے، یہ شافعیہ، حنابلہ کے یہاں سنت ہے[2]، اور اس کو قبول کرنا شافعیہ کے نزدیک سنت ہے، یہی حنابلہ میں ابن قدامہ وغیرہ کا قول ہے[3]، بعض حنابلہ نے کہا: یہ مباح ہے[4]۔

کیا دخول (زفاف) کے ساتھ ولیمہ متعدد ہوسکتا ہے؟ شافعیہ نے کہا: معتمد یہ ہے کہ یہ ایک بار ہے[5]، ہمیں مالکیہ، حنفیہ کے یہاں ولیمہ إملاک کا حکم نہیں ملا۔

فقہاء کتاب النکاح کے باب ولیمہ میں املاک پر بحث کرتے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح "ولیمہ" میں ہے۔

(۱) لسان العرب المحیط (ملک)، حاشیۃ الرملی علی الروض ۳/ ۲۲۳ طبع المیمنیہ، القلیوبی ۳/ ۲۹۳، ۲۹۸ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی المنہج ۴/ ۲۷۰ طبع دار احیاء التراث، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۱، کشاف القناع ۵/ ۱۶۵ طبع الریاض۔

(۲) الجمل علی المنہج ۴/ ۲۷۱، منح الشفا الشافیات شرح المفردات رص ۲۴۷ طبع المکتبۃ السلفیہ۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۲۹۵، منح الشفا الشافیات رص ۲۴۸۔

(۴) منح الشفا الشافیات رص ۲۴۸۔

(۵) الجمل ۴/ ۲۷۰۔

اُمّ

تعریف:

۱ - "اُمّ الشیء" کا معنی لغت میں: کسی چیز کی اصل ہے، اور "اُم" کا معنی ماں ہے، جمع "اُمہات" اور "اُمّات" آتی ہے، لیکن "اُمہات" کا استعمال انسانوں کے لئے اور "اُمّات" کا استعمال جانوروں کے لئے زیادہ ہوتا ہے[1]۔

فقہاء کہتے ہیں: جس عورت نے انسان کو جنم دیا ہے وہ اس کی حقیقی ماں ہے، اور جس نے اس کو جنم دینے والے کو جنا ہے وہ اس کی ماں مجازاً ہے، یعنی "جدّہ" (دادی و نانی) گو کہ اوپر کی نسل کی ہو، مثلاً باپ کی ماں اور ماں کی ماں[2]۔

جس عورت نے انسان کو دودھ پلایا، جنا نہیں ہے وہ اس کی رضاعی ماں ہے[3]۔

اجمالی حکم:

فقہ اسلامی میں "اُم" کے خاص احکام ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

والدین کے ساتھ حسن سلوک:

۲ - مسلمان پر فرض ہے کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کرے کوک

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (اُم)۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۴ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۶/ ۵۶۷ طبع الریاض۔

(۳) المغنی ۶/ ۵۶۸۔

وہ فاسق یا کافر ہوں، اور اللہ کی نافرمانی سے ہٹ کر، ان کی اطاعت واجب ہے، اگر وہ کافر ہوں تو دنیا میں ان کے ساتھ اچھی طرح رہے، بس کفر اور اللہ کی نافرمانی میں ان کا کہنا نہ مانے۔ فرمان باری ہے: "وَقَضٰى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"[1] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اس (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)، نیز فرمایا: "وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلٰى أَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا"[2] (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں، تو تم ان کا کہا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔

حسن سلوک میں ماں، باپ پر مقدم ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ وَّفِصَالُهُ فِيْ عَامَيْنِ"[3] (اور ہم نے انسان کو تاکید کی اس کے ماں باپ سے متعلق، اس کی ماں نے تکلیف پر تکلیف اٹھا کر اسے پیٹ میں رکھا اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹنا ہے)، نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ جاءه رجل فقال: يا رسول الله من أحق بحسن صحابتي؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "أبوك"[4] (ایک شخص نے خدمت نبوی میں حاضر ہو کر عرض

(۱) سورۂ اسراء/ ۲۳۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۱۴۔

(۴) حدیث: "أنه جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله من أحق بحسن صحابتي...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

کیا: یا رسول اللہ! میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ حق دار کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تیری ماں، پوچھا: پھر کون؟ فرمایا: تیری ماں، پوچھا: پھر کون؟ فرمایا: تیری ماں، پوچھا: پھر کون؟ فرمایا: تیرا باپ)۔ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ کون سا کام سب سے افضل ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الصلاة لأول وقتها، وبر الوالدين"[1] (اول وقت پر نماز پڑھنا اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

ماں کا حرام ہونا:

۳- بالاجماع نسبی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے اگرچہ اوپر کی ماں (یعنی دادی، نانی وغیرہ) ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ"[2] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں)۔

رضاعی ماں کا بھی یہی حکم ہے، فرمان باری ہے: "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِيْ أَرْضَعْنَكُمْ"[3] (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے)۔

ماں کو دیکھنا اور اس کے ساتھ سفر کرنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماں کو دیکھنا جائز ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ محل جواز کیا ہے؟ (بدن کے کن حصوں کا دیکھنا جائز ہے) حنفیہ کی رائے ہے کہ ماں کے سر، چہرہ، سینہ، پنڈلی اور دونوں

(۱) حدیث حضرت ابن مسعودؓ کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۳، دیکھئے: المغنی ۶/ ۵۶۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۴۔

بازو دیکھنا جائز ہے، لہذا پیچھ، پیٹ اور ران دیکھنا ناجائز ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ چہرہ اور اطراف کو دیکھنا جائز ہے، سینہ، پیٹھ، چھاتی اور پنڈلی کو دیکھنا ناجائز ہے گو کہ اس سے لذت نہ لے۔

حنابلہ کا قول معتمد مالکیہ کی طرح ہے، البتہ حنابلہ نے محرم کی پنڈلی کو دیکھنا جائز قرار دیا ہے، شافعیہ اور حنابلہ میں "قاضی" کی رائے ہے کہ محرم کی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کا دیکھنا حرام اور باقی کا دیکھنا جائز ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ مختلف مذاہب کے لحاظ سے دیکھنے کے متعلق یہ تحدید شہوت کے ساتھ نہ دیکھنے کے ساتھ مشروط ہے، لیکن اگر شہوت کے ساتھ ہو تو حرام ہے۔

ماں اپنے لڑکے کے ساتھ سفر کر سکتی ہے، اس لئے کہ لڑکا اس کے لئے سب سے بڑا محرم ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تسافر مسیرة یوم ولیلة لیس معها حرمة**"[1] (جو عورت اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے ایک دن و رات کا سفر کرنا درست نہیں جب کہ اس کے ساتھ کوئی محرم رشتہ دار نہ ہو)۔

نفقہ:

۵ - ابن المنذر نے کہا ہے: جن والدین کے پاس کوئی کمائی یا اور مال نہیں ان کے لئے نفقہ واجب ہونے پر علماء کا اجماع ہے، خواہ والدین مسلمان ہوں یا کافر، خواہ اولاد لڑکا ہو یا لڑکی، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا**"[1] (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، نیز فرمان نبوی ہے: "**إن أطیب ما یأکل الرجل من کسبه، وولده من کسبه**"[2] (آدمی کا سب سے عمدہ کھانا اپنی کمائی سے ہے، اور اولاد اپنی کمائی ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نفقہ"۔

حضانت:

۶ - مسلمان ماں کے لئے بالاتفاق حضانت ثابت ہے اگر کوئی مانع نہ ہو، بلکہ دوسرے سے یہ اولیٰ ہے، یہی حکم قدرے اختلاف و تفصیل کے ساتھ نانی دادی ماں کا ہے، اور ماں پر حضانت واجب ہو جاتی ہے اگر وہی متعین ہو جائے یعنی جب کوئی اور نہ ملے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حضانت"۔

میراث:

۷ - میراث میں ماں کے تین حالات ہیں:

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، الہدایہ ۸/ ۲۳-۲۳، الدسوقی ۱/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۸۳، المغنی ۱/ ۵۵۳-۵۵۱، الإنصاف ۸/ ۱۹-۲۰۔

حدیث: "لا یحل لامرأة....." کی روایت بخاری نے کی ہے الفاظ بخاری ہی کے ہیں، اور مسلم میں بروایت حضرت ابو ہریرہؓ مرفوعاً آئی ہے (فتح الباری ۲/ ۵۶۶ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۹۷۷ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۶-۲۲۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۵، مجمع الأنہر ۱/ ۴۹۵، نیل المآرب ۲/ ۲۹۸۔

حدیث: "إن أطیب....." کی روایت ترمذی، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: حدیث حسن ہے، محقق جامع الاصول عبد القادر ارناؤوط نے کہا ہے: حدیث حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۹۱، ۵۹۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن النسائی ۷/ ۲۴۰ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، سنن ابی داؤد ۳/ ۸۰۰، ۸۰۱ طبع عزت عبید دعاس، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۲۳ طبع عیسیٰ الحلبی، جامع الاصول ۱۰/ ۵۷۰)۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۳۳-۶۳۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۰۱-۱۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل المآرب ۲/ ۳۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اول بطورِ فرض کے طور پر سدس (چھٹے حصہ) کا استحقاق: یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کا کوئی فرع وارث ہو یا دو بھائی بہن کسی جہت سے ہوں۔

دوم: بطورِ فرض کے طور پر سارے ترکہ کے تہائی کا استحقاق: یہ اس صورت میں ہے جب کہ میت کا کوئی بھی فرع وارث نہ ہو، اور دو یا زیادہ بھائی بہن نہ ہوں (بلکہ صرف ایک ہو)۔

سوم: بقیہ ترکہ کے تہائی کا استحقاق: یہ دو مسئلوں میں ہے:

الف - ورثاء میں شوہر، ماں، باپ ہوں تو ماں کے لئے شوہر کا مقررہ حصہ الگ کرنے کے بعد باقی ماندہ ترکہ میں سے تہائی ہے، جو یہاں چھٹے حصے کے برابر ہے۔

ب - ورثاء میں بیوی، ماں باپ ہوں تو ماں کے لئے بیوی کا مقررہ حصہ الگ کرنے کے بعد باقی ماندہ ترکہ کا تہائی حصہ ہے، اور یہ یہاں چوتھائی کے برابر ہے۔

فقہاء ان دونوں مسئلوں کو ''غراوین'' یا ''عمریتین'' کہتے ہیں، اس لئے کہ حضرت عمر نے ان دونوں کے بارے میں یہی فیصلہ فرمایا تھا[(۱)]۔

وصیت:

۸ - رشتہ داروں کے لئے وصیت میں والدین اور اولاد داخل نہیں ہوتے، اس لئے کہ یہ ہر حال میں وارث ہوتے ہیں، مجوب نہیں ہوتے، اور فرمان نبوی ہے: "لا وصیۃ لوارث"[(۲)]

(۱) السراجیہ رص ۱۲۷ طبع الکردی، الرحبیہ رص ۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع صبیح۔

(۲) اللباب فی شرح الکتاب ۴ر ۲۰۷، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۴ر ۵۹۲، منہاج الطالبین رص ۹۱ طبع مصطفی الحلبی۔

حدیث: "لا وصیۃ لوارث ......" کی روایت ترمذی اور ابو داؤد نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے

(وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں)۔

ولایت:

۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ماں کو بچہ کے مال پر ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ ولایت کا ثبوت شرع سے ہوتا ہے، لہذا ماں کے لئے ثابت نہیں جیسے ولایت نکاح اس کے لئے نہیں ہے، ہاں اس کو وصی بنانا جائز ہے، اور اس صورت میں وصی کے سبب وہ ''وصیہ'' بن جائے گی۔

شافعیہ کی (خلاف اصح) ایک رائے، اور اس کو حنابلہ میں سے قاضی اور شیخ تقی الدین بن تیمیہ نے ایک قول کی حیثیت سے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ باپ اور دادا کے بعد ماں کے لئے ولایت ہے، اس لئے کہ بچے کے حق میں وہ زیادہ شفیق ہوتی ہے۔

اسی طرح ماں کے لئے نکاح میں جمہور کے نزدیک ولایت حاصل نہیں، اس لئے کہ عورت خود اپنا یا دوسرے کا نکاح کرنے کی مالک نہیں، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "لا تزوّج المرأۃ المرأۃ ولا تزوّج المرأۃ نفسہا"[(۱)] (عورت، عورت کی شادی نہ کرے اور

= ابن حجر نے حدیث کے مختلف طرق نقل کرنے کے بعد کہا ہے: ان میں سے کوئی سند کلام سے خالی نہیں، البتہ مجموعی طور پر ان کا تقاضا ہے کہ حدیث کی اصل ثابت ہے، بلکہ الام میں امام شافعی کا میلان اس طرف ہے کہ یہ متن متواتر ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: ہم نے اہل فتوی اور جن قریشی وغیر قریشی علماء مغازی کے اقوال ہمیں یاد ہیں ان کو پایا کہ ان کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے سال فرمایا تھا: "لا وصیۃ لوارث" (وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں)۔

(سنن الترمذی ۴ر ۴۳۳ طبع استنبول، سنن ابی داؤد ۳ر ۸۲۴ طبع عزت عبید دعاس، فتح الباری ۵ر ۳۷۲ طبع السلفیہ)۔

(۱) حدیث: "لا تزوّج المرأۃ المرأۃ ......" کی روایت ابن ماجہ اور دار قطنی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، اس کی اسناد میں جمیل بن حسن عتکی ہے، جس پر عبدان نے کلام کرتے ہوئے جھوٹا کہا ہے، دوسروں نے اس کی

عورت خود اپنی شادی نہ کرے)۔

امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن کے نزدیک اور یہی امام ابو یوسف سے ظاہر روایت ہے، عصبہ نہ ہونے پر نکاح میں ماں کی ولایت جائز ہے[1]۔

ماں پر حد اور تعزیر نافذ کرنا:

۱۰- ماں پر حد سرقہ نافذ نہیں ہوگی اگر اس نے اپنے بیٹے کے مال سے چوری کی[2]، اسی طرح اگر اپنے بیٹے پر بدکاری کا الزام لگائے تو اس پر حد قذف کی جاری نہ ہوگی، مالکیہ کے یہاں راجح قول کے خلاف ایک قول ہے کہ حد جاری ہوگی[3]، اسی طرح اولاد کے حقوق کی خاطر والدین پر تعزیر نہیں ہوگی[4]۔

قصاص:

۱۱- مقتول کا قصاص اس کے اصول مثلاً ماں سے نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يقاد الوالد بولده"[5] (والد سے اولاد کا قصاص نہیں لیا جائے گا)۔ بقیہ اصول کا بھی یہی حکم ہے، نیز اس لئے کہ اصل فرع کی زندگی کا سبب ہے، لہذا محال ہے کہ فرع کی خاطر اصل کو فنا کیا جائے۔

مالکیہ کی وہی رائے ہے جو جمہور علماء کی ہے، البتہ اگر اصل نے فرع کی جان نکالنے کا ارادہ کیا ہو مثلاً فرع کی گردن تلوار سے اڑا دے یا اس کو لٹا کر ذبح کردے تو قصاص ہے[1]۔

ماں کے حق میں اولاد کی گواہی اور اس کے برعکس:

۱۲- الف- جمہور علماء کے یہاں ان میں سے کسی کی دوسرے کے حق میں گواہی مقبول نہیں، یہ شریح، حسن، شعبی، نخعی، ابوحنیفہ، مالک، شافعی، ایک روایت کے مطابق احمد کا قول ہے، یہی مذہب اسحاق، ابوعبید اور اصحاب رائے کا ہے۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ لڑکے کی گواہی، اپنی اصل کے حق میں مقبول ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں، حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی مقبول ہے[2]، یہ شریح سے بھی مروی ہے اور یہی عمر بن عبد العزیز،

= توثیق کی ہے، البانی نے کہا ہے: یہ اسناد حسن ہے (سنن ابن ماجہ ۱/۶۰۶ طبع عیسی الحلبی، سنن الدارقطنی ۳/۱۴۷ طبع دارالمحاسن، ارواء الغلیل ۶/۲۳۸)۔

(۱) ابن عابدین ۲/۳۱۲، طبع اول، الاختیار ۳/۹۰ طبع دار المعرفہ، المقنع ۳/۱۳ طبع السلفیہ، نہایۃ المحتاج ۶/۲۶۳۔

(۲) القلیوبی علی المنہاج ۳/۱۸۹، اللباب ۳/۲۰۳، الشرح الصغیر للدردیر ۴/۴۶۹، کشف المخدرات ص ۴۷۳ طبع السلفیہ۔

(۳) الدسوقی ۴/۳۲۷، الشرح الصغیر للدردیر ۴/۴۶۲، مغنی المحتاج ۴/۱۵۶۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/۱۹۱۔

(۵) حدیث: "لا يقاد الوالد بولده..." کی روایت ترمذی نے کی ہے، الفاظ ان ہی کے ہیں، اور ابن ماجہ نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً کی ہے، اس کی ایک اور سند امام احمد کے یہاں ہے، اور ایک تیسری سند دار قطنی و بیہقی میں اس سے زیادہ صحیح ہے، ابن حجر نے کہا ہے: بیہقی نے اس کی سند کو صحیح کہا

= ہے، اس لئے اس کے رواۃ ثقہ ہیں۔ اس کو ترمذی و ابن ماجہ نے دوسری اسانید سے بھی نقل کیا ہے، عبد الحق نے کہا ہے: یہ ساری احادیث معلول ہیں، ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں۔ امام شافعی نے کہا: مجھے کئی اہل علم جن سے میری ملاقات ہے ان کا یہ قول یاد ہے کہ والد کو ولد کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا، میں بھی اسی کا قائل ہوں۔

بیہقی نے کہا ہے: اس حدیث کے طرق منقطع ہیں، امام شافعی نے اس کی تائید میں کہا کہ کئی اہل علم اس کے قائل ہیں۔

(تحفۃ الاحوذی ۴/۶۵۱-شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ ۲/۸۸۸ طبع عیسی الحلبی، السنن الکبری للبیہقی ۸/۳۸، ۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد، التلخیص الحبیر ۴/۱۶، ۱۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/۱۰۵، الدسوقی ۴/۲۴۲، الشرح الصغیر للدردیر ۴/۳۴۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۴۸۶، قواعد ابن رجب ص ۳۲۵۔

(۲) حضرت عمر بن الخطابؓ کے اثر کو عبد الرزاق نے اپنی سند سے ان الفاظ میں

ابوثور، مزنی، داؤد، اسحاق اور ابن منذر کا قول ہے۔

ب- رہی ان دونوں (اصل و فرع) میں سے ایک کی دوسرے کے خلاف گواہی تو قابل قبول ہے، یہ عام اہل علم کا قول ہے، اس لئے کہ اس میں تہمت کا موقع نہیں، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ گواہی اس صورت میں قابل قبول ہوگی جب کہ دشمنی نہ ہو اور اگر دشمنی ہو تو قابل قبول نہیں ہوگی [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح "شہادۃ"۔

جہاد کے لئے ماں کا اپنے بچے کو اجازت دینا:

۱۳ - اگر جہاد فرض کفایہ ہے تو لڑکے کے لئے اپنے والدین کی اجازت کے بغیر اس کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے، اگر والدین مسلمان ہوں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ ایک شخص نے حضور علیہ السلام سے جہاد کی اجازت مانگی تو آپ علیہ السلام نے اس سے فرمایا: "أحيّ والداک؟ قال: نعم قال: ففيهما فجاهد" [2] (تمہارے والدین زندہ ہیں؟ اس نے کہا: ہاں، آپ علیہ السلام نے فرمایا: جاؤ انہیں میں جہاد کرو)۔

ماں کا اپنی اولاد کو سرزنش کرنا:

۱۴ - باپ و ماں کے لئے جائز ہے کہ بچہ اور مجنون کو برے اخلاق سے باز رکھنے کے لئے اور ان کی اصلاح کے لئے ماریں [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

= نقل کیا ہے: "تجوز شهادة الوالد لولده والولد لوالده والأخ لأخيه إذا كانوا عدولا، لم يقل الله حين قال: "ممن ترضون من الشهداء" إلا أن يكون والدا أو ولدا أو أخا" (والد کی گواہی اولاد کے لئے اور اولاد کی والد کے لئے اور بھائی کی بھائی کے لئے درست ہے اگر وہ عدول (عادل) ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے "ممن ترضون من الشهداء" کے ساتھ یہ نہیں فرمایا: والد یا اولاد یا بھائی نہیں ہونا چاہئے)۔ (مصنف عبد الرزاق ۸/ ۳۴۳، ۳۴۴ شائع کردہ مجلس علمی)۔

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۱۹۸، اللباب ۴/ ۶۷، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۲۴۵، الأم ۷/ ۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۶، المغنی ۹/ ۱۹۱-۱۹۲۔

(۲) الدر المنتقی فی شرح الملتقی بہامش مجمع الأنہر ۱/ ۶۳۰، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۲/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۷-۲۱۸، کشف المخدرات ص ۲۰۱۔ حدیث: "أحيّ والداک...." کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے (فتح الباری ۶/ ۱۴۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۴/ ۱۹۷۵ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳، ابن عابدین ۳/ ۱۸۹۔

أم أرامل

تعریف:

۱ - أم کا معنی لغت میں: ماں ہے۔ أرامل: أرملہ کی جمع ہے، وہ عورت جس کا شوہر مر گیا ہو (یعنی بیوہ)[۱]۔ اہل علم فرائض کے یہاں أم أرامل کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن کے الگ الگ نام ہیں۔ یہ وہ صورت مسئلہ ہے جس میں ورثاء: دو جدہ، تین بیویاں، چار ماں شریک بہنیں، آٹھ حقیقی یا باپ شریک بہنیں ہوں[۲]۔ اس کو "أم الفروج" بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کے سارے ورثاء عورتیں ہیں۔ اور اس کو سترہ کے عدد کی طرف نسبت کرتے ہوئے "سبعۃ عشریہ" بھی کہتے ہیں[۳]، کیونکہ سترہ اس کے سہام کی تعداد ہے۔

مسئلہ میں حصوں کی وضاحت:

۲ - اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا (جس کا عول سترہ آئے گا) دونوں جدہ کے لئے چھٹا حصہ ہوگا یعنی ۱۷ میں سے دو، ہر ایک کو ایک ایک سہم ملے گا اور بیویوں کے لئے چوتھائی حصہ یعنی ۱۷ میں سے تین ہوگا، ہر ایک کے لئے ایک حصہ، ماں شریک بہنوں کے لئے تہائی یعنی سترہ میں سے چار ہوگا، ہر ایک کو ایک حصہ، اور دو تہائی یعنی آٹھ حصے

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ (أمم، رمل)۔

(۲) شرح متن الرحبیہ رص ۴۳، العذب الفائض ۱/۱۶۷۔

(۳) العذب الفائض ۱/۱۶۷۔

آٹھوں بہنوں کے لئے ہوں گے، ہر ایک کو ایک ایک سہم ملے گا، فقہاء اس مسئلہ کی تفصیل میراث کے بیان میں باب عول میں کرتے ہیں[۱]۔

(۱) العذب الفائض ۱/۱۶۷۔

اُم دماغ

تعریف:

۱- اُم دماغ کا معنی لغت میں: کھوپڑی ہے، ایک قول ہے: دماغ کے اوپر کی باریک کھال (جھلی)[۱]۔

فقہاء کے نزدیک وہ جھلی جو ہڈی کے نیچے اور دماغ کے اوپر ہوتی ہے، اس کو "اُم رأس" اور خریطہ دماغ (دماغ کی تھیلی) بھی کہتے ہیں[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- سر کا زخم جو دماغ تک پہنچ جائے لیکن دماغ کو نہ پھاڑے اس کو "آمہ" اور "مأمومہ" کہتے ہیں، اس میں فقہاء کے نزدیک تہائی دیت واجب ہے، قصاص نہیں[۳]، سنن ابن ماجہ میں حضرت عباس بن عبد المطلب کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا قود في المأمومة ولا الجائفة ولا المنقلة**"[۴] (مأمومہ، جائفہ (پیٹ کے اندر تک پہنچنے والے زخم) اور منقلہ (ہڈی توڑ کر گوشت سے باہر نکلنے والے زخم) میں قصاص نہیں)۔ المغنی میں ہے: ہمارے علم کے مطابق اہل علم میں سے کسی کے نزدیک اس میں قصاص نہیں، ہاں حضرت ابن زبیر کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے "مأمومہ" میں قصاص دلایا تو لوگوں نے اس پر نکیر کی، اور کہا کہ ابن زبیر سے قبل اس میں قصاص لیتے ہم نے کسی کے بارے میں نہیں سنا[۱]۔

۳- اگر سر کا زخم دماغ پھاڑ دے تو اس کو "دامغہ" کہتے ہیں[۲]، اس میں فقہاء کی چند آراء ہیں مثلاً: اس میں وہی واجب ہے جو "آمہ" میں واجب ہے، مزید کچھ نہیں[۳]، ایک قول ہے: اس میں "آمہ" کی دیت کے ساتھ ساتھ حکم کے فیصلہ کا اضافہ ہوگا[۴]، ایک قول ہے: اس میں وہی واجب ہے جو جان جانے پر واجب ہے، اس لئے کہ اس کے بعد انسان اکثر زندہ نہیں رہتا[۵]۔

فقہاء اس کی تفصیل کتاب الجنایات (جان سے کم کے قصاص، نیز اطراف جسم (اعضاء) و منافع کے قصاص) میں کرتے ہیں۔

۴- اس کے علاوہ فقہاء اُم دماغ تک کسی چیز کے پہنچنے کے سبب روزہ ٹوٹنے کے متعلق بھی بحث کرتے ہیں، کچھ حضرات اُم دماغ تک کسی چیز کے پہنچنے پر روزہ کے بطلان کے قائل ہیں، اور کچھ لوگ

---

(۱) لسان العرب المحیط (دمغ)۔

(۲) القلیوبی ۱۱۳/۳ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷۰۹/۷ طبع الریاض، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۸ شائع کردہ دار الایمان۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳۰۵/۷، المغنی ۷۰/۸، الخرشی ۱۶/۸ شائع کردہ دار صادر۔

(۴) حدیث: "لا قود في المأمومة......" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت عباس بن عبد المطلبؓ سے مرفوعاً کی ہے، حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا ہے: اس کی اسناد میں رشدین بن سعد المصری اور ابو کریب الازدی ہیں۔ جن کو ایک جماعت نے ضعیف کہا ہے، ان کے متعلق امام احمد کا کلام مختلف ہے، ایک = مرتبہ انہوں نے ان کی تضعیف کی، اور ایک بار کہا: مجھے توقع ہے کہ وہ صالح الحدیث (قابل استدلال) ہیں، اسی طرح اس کی سند میں ابو کریب ازدی ہیں جن کے متعلق سندی نے کہا ہے: مجہول ہیں (سنن ابن ماجہ ۸۸۱/۲ طبع عیسی الحلبی، فیض القدیر ۳۰۳/۶ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) المغنی ۷۰۹/۷-۷۱۰۔

(۲) البدائع ۲۹۶/۷۰۱، نہایۃ المحتاج ۳۰۵/۷، المغنی ۷۰/۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳۰۵/۷، المغنی ۷۰/۸، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱۶/۸۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) البدائع ۲۹۶/۷۰۱۔

کہتے ہیں کہ جب تک خود دماغ تک نہ پہنچے روزہ نہیں ٹوٹتا[1]۔

فقہاء اس کی تفصیل کتاب الصیام باب (مفطر الصائم) میں کرتے ہیں۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۸، الروضۃ ۲/ ۳۵۷ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۳/ ۱۰۵۔

اُم فروخ

تعریف:

۱- اُم کا معنی لغت میں: ماں ہے، اور فروخ "فرخ" کی جمع ہے: پرندہ کا بچہ (چوزہ)، اس کا استعمال کبھی کبھی چھوٹے چھوٹے جانور، نباتات اور درخت وغیرہ کے لئے ہوتا ہے[1]۔

۲- اُم فروخ اہل علم فرائض کے نزدیک میراث کے ایک مسئلہ کا نام و عنوان ہے، جس کی صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس کے ورثاء میں شوہر، ماں، دو حقیقی یا باپ شریک بہنیں، دو یا زیادہ اولاد اُم ہوں، اس کو "اُم فروخ" اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں عول والے سہام کثرت سے ہیں، گویا وہ ایک پرندہ ہے، اس کے چاروں طرف اس کے چوزے، بچے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ ہر اس مسئلہ کا لقب ہے جس کا عول دس آئے۔ اس مسئلہ کو "بلجاء" بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ واضح ہے، اس لئے کہ اس کا عول اس کا دو تہائی آتا ہے، اور یہی فرائض کے کسی مسئلہ کا زیادہ سے زیادہ عول ہے۔ اس مسئلہ کو "شریحیہ" بھی کہتے ہیں، کیونکہ قاضی شریح کے زمانہ میں پیش آیا۔

روایت ہے کہ شریح بصرہ کے قاضی تھے، اسی زمانہ میں ایک شخص نے آکر ان سے مسئلہ دریافت کیا، انہوں نے اس کو دس سے بتایا، جیسا کہ گزرا، اس کے بعد وہ سائل کسی مفتی سے ملتا تو یہ مسئلہ دریافت کرتا: ایک شخص کی بیوی کا انتقال ہوا، اس کی کوئی اولاد یا بیٹے کی اولاد

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ (اُم)، (فرخ)۔

نہیں تو مفتی اس کو جواب بتاتا کہ اس کو آدھا ترکہ ملے گا۔ وہ کہتا بخدا مجھے نہ آدھا ملا نہ تہائی، وہ مفتی اس سے کہتا: کس نے تم کو یہ بتایا ہے؟ وہ جواب دیتا: شریح نے، وہ مفتی شریح سے مل کر اس کے متعلق دریافت کرتا، شریح اس کو جواب بتاتے تھے۔ اس کے بعد شریح کی ملاقات جب اس شوہر سے ہوتی تو اس سے کہتے: جب تم مجھے دیکھتے ہوگے تو میرے ایک ناحق فیصلہ کو یاد کرتے ہوگے، اور میں جب تم کو دیکھتا ہوں تو ایک فاجر شخص یاد آتا ہے جس کا فجور بالکل واضح ہے، تم شکوہ شکایت کرتے پھرتے ہو اور فتوی چھپاتے ہو[1]۔

مسئلہ میں طریقہ میراث:

۲- شوہر کے لئے آدھا، دو حقیقی یا علاتی بہنوں کے لئے دو تہائی، ماں کے لئے چھٹا حصہ، اور اولاد اُم کے لئے تہائی، اس کا مجموعہ دس ہے، اور اس کی اصل چھ سے ہے، یہ جمہور کی رائے کے مطابق ہے[2]۔

فقہاء اس مسئلہ کی تفصیل کتب فرائض کے باب عول میں کرتے ہیں۔

(۱) العذب الفائض ۱/۱۶۶۔

(۲) العذب الفائض ۱/۱۶۶، البجیرمی علی الرحبیہ رص ۳۳-۳۴۔

اُم الکتاب

تعریف:

۱- اُم لغت میں: کسی چیز کی اصل کو کہتے ہیں[1]، **اُم الکتاب**: اصل کتاب ہے۔

اس معنی میں قرآن کریم میں وارد ہے: "**منه آيات محكمات هن أم الكتاب**" (اس میں محکم آیتیں ہیں اور وہی کتاب کا اصل مدار ہیں) یعنی اس کی اصل جس سے بوقت اشتباہ رجوع کیا جاتا ہے[2]، اور فرمان باری: "**يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتب**" (اللہ جس (حکم) کو چاہتا ہے مٹا دیتا ہے اور (جس کو چاہتا ہے) باقی رکھتا ہے اور اصل کتاب اسی کے پاس ہے) میں اس کا اطلاق "**لوح محفوظ**" پر ہوا ہے جس میں علم الہی ہے[3]۔

کئی احادیث و آثار میں اُم الکتاب کا اطلاق سورہ فاتحہ کے لئے وارد ہے، مثلاً فرمان نبوی ہے: "**من قرأ بأم الكتاب فقد أجزأت عنه**"[4] (جس نے اُم الکتاب پڑھ لی اس کے لئے کافی ہوگئی)۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ (اُم)۔

(۲) تفسیر ابن کثیر و ابی السعود آیت سورۂ آل عمران ۷۔

(۳) تفسیر ابن کثیر و القرطبی آیت سورۂ رعد ۳۹۔

(۴) حدیث: "من قرأ بأم الكتاب فقد أجزأت عنه" کی روایت مسلم (۱/۲۹۷، ۲۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نیز فرمایا: "من صلی صلاۃ لم یقرأ فیها بأم القرآن فهي خداج"[1] (جس نے نماز میں اُم الکتاب نہیں پڑھی اس کی نماز ناقص ہے)۔ آخری اطلاق کے اعتبار سے اُم الکتاب کے احکام کی تفصیل ''فاتحہ قرأت'' کی اصطلاحات میں ہے۔

اُم ولد

دیکھئے: ''استیلاد''۔

(۱) حدیث: "من صلی صلاۃ لم یقرأ فیها بأم القرآن فهي خداج" کی روایت مسلم (۲۹۶/۱-۲۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اُمہات المؤمنین

تعریف:

۱- فقہاء کے استعمال سے سمجھ میں آتا ہے کہ وہ ''اُمہات المؤمنین'' سے ہر وہ عورت مراد لیتے ہیں جس کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے عقد نکاح کیا اور صحبت کی، گوکہ اس کے بعد اس کو طلاق دے دی ہو، راجح یہی ہے[1]۔

بنا بریں جس عورت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے عقد نکاح کیا لیکن دخول نہیں فرمایا اس کے لئے ''اُم المؤمنین'' کا لفظ استعمال نہیں کریں گے۔

جس عورت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے نکاح کے طور پر نہیں بلکہ باندی بنا کر دخول کیا، اس پر بھی ام المؤمنین کا لفظ نہیں بولیں گے، جیسا کہ ماریہ قبطیہ تھیں۔

یہ سورۂ احزاب میں اس فرمان باری سے ماخوذ ہے: "وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ"[2] (اور آپ کی بیویاں ان کی مائیں ہیں)۔

اُمہات المؤمنین کی تعداد:

۲- جن عورتوں کے ساتھ آپ ﷺ نے عقد نکاح فرمایا اور صحبت کی (اور یہی اُمہات المؤمنین ہیں) بارہ ہیں، جو بترتیب ''صحبت''

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲۵/۱۴ طبع دار الکتب المصریہ البحر المحیط ۲۱۲/۷، ابن العربی ۱۴۹۶/۳ طبع دار احیاء الکتب ۶۷، کشاف القناع ۲۳/۵-۲۴۔

(۲) سورۂ احزاب/۶۔

حسب ذیل ہیں:

۱- خدیجہ بنت خویلد۔

۲- سودہ بنت زمعہ، ایک قول ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے بعد ان سے صحبت کی ہے۔

۳- عائشہ بنت ابوبکر صدیق تیمیہ۔

۴- حفصہ بنت عمر بن الخطاب عدویہ۔

۵- زینب بنت خزیمہ ہلالیہ۔

۶- ام سلمہ ان کا نام: ہند بنت ابی امیہ بن مغیرہ مخزومیہ ہے۔

۷- زینب بنت جحش اسدیہ۔

۸- جویریہ بنت حارث خزاعیہ۔

۹- ریحانہ بنت زید بن عمرو قرظیہ۔

۱۰- ام حبیبہ ان کا نام: رملہ بنت ابوسفیان اموِیہ ہے۔

۱۱- صفیہ بنت حیی بن اخطب نضیریہ۔

۱۲- میمونہ بنت حارث بن حزن ہلالیہ۔

وفات کے وقت رسول اللہ ﷺ کی ۹ ازواج مطہرات تھیں: سودہ، عائشہ، حفصہ، ام سلمہ، زینب بنت جحش، ام حبیبہ، جویریہ، صفیہ اور میمونہ۔

حضرت ریحانہ کے متعلق علماء کا اختلاف ہے: ایک قول ہے کہ نکاح کے ذریعہ آپ ﷺ نے ان سے صحبت کی تھی، ایک قول ہے کہ باندی بنا کر آپ ﷺ نے ان سے صحبت فرمائی تھی، صحیح پہلا قول ہے[1]۔

اُمہات المؤمنین کے واجبی صفات:

اُمہات المؤمنین کا حسب ذیل صفات کا حامل ہونا واجب ہے:

(۱) عیون الاثر لابن سید الناس ۲/ ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع القدسی

الف- اسلام:

۳- اُمہات المؤمنین میں کوئی بھی کتابیہ نہ تھیں، سب مسلمہ مومنہ تھیں۔ مالکیہ وشافعیہ نے لکھا ہے کہ کتابیہ عورت سے شادی کرنا رسول اللہ ﷺ کے لئے حرام تھا، اس لئے آپ ﷺ کی شایان شان قطعاً نہیں کہ آپ کسی کافر عورت کے رحم میں نطفہ رکھیں، بلکہ اگر آپ نے کسی کتابیہ سے شادی کی ہوتی تو آپ کے اعزاز میں اس کو اسلام کی توفیق مل گئی ہوتی، اس لئے کہ روایت ہے: "**سألت ربي ألا أزوج إلا من كان معي في الجنة فأعطاني**"[1] (میں نے اپنے پروردگار سے درخواست کی کہ میں اسی عورت سے شادی کروں جو میرے ساتھ جنت میں ہو، اللہ نے یہ دعا قبول کرلی)۔

ب- آزاد ہونا:

۴- ان میں سے کوئی باندی نہ تھیں، سب آزاد عورتیں تھیں، بلکہ مالکیہ وشافعیہ نے لکھا ہے: رسول اللہ ﷺ کے لئے باندی سے گو کہ مسلمہ ہو، شادی کرنا حرام تھا، اس لئے کہ باندی سے نکاح کی اجازت عدم طول (آزاد عورت سے شادی کی عدم مقدرت) اور خوف زنا کے سبب ہے۔ حضور ﷺ اول الذکر امر سے ابتداءً وانتہاءً بے نیاز ہیں، اس لئے کہ آپ ﷺ بغیر مہر کے نکاح کرسکتے تھے (جیسا کہ آئے گا)، رہا مؤخر الذکر امر تو اس سے بھی پاک دامن

= قاعدہ ۵۶ ص ۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳/ ۱۶۳ افسٹ دار صادر بیروت، غرائب الحسن اللطیفہ رص ۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۳/ ۱۶۱، تصویر بیروت، دار صادر، الخصائص الکبری للسیوطی ۳/ ۲۷۶، حدیث: "سألت ربي ألا أزوج إلا من كان معي في الجنة فأعطاني" اس کے ہم معنی روایت الالقاب میں شیرازی نے بروایت ابن عباس سند ضعیف کے ساتھ نقل کی ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۴/ ۷۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے

تھے، اس لئے کہ اللہ نے آپ ﷺ کی حفاظت فرمائی تھی [۱]۔

ج - ہجرت سے گریز نہ کرنا:

۵ - اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ پر اس عورت سے شادی کرنا حرام کیا تھا جس پر ہجرت واجب تھی، اور اس نے ہجرت نہیں کی، گو کہ وہ مومنہ اور مسلمان ہو [۲]، اس لئے کہ سورہ احزاب میں فرمان باری ہے: **"يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ"** [۳] (اے نبی! ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی ملک میں ہیں جنہیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوایا ہے اور آپ کی چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی)۔ نیز ترمذی نے روایت کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے، اور ابن ابو حاتم نے بروایت عبد اللہ بن عباسؓ نقل کیا ہے: **"نهي رسول الله عن أصناف النساء، إلا ما كان من المؤمنات المهاجرات"** [۴] (رسول اللہ ﷺ کو چند قسم کی عورتوں سے منع فرمایا گیا، ہاں وہ عورتیں جو مومنہ مہاجرہ ہوں، حلال ہیں)، نیز حضرت ام ہانی کی روایت میں ہے: **"خطبني رسول الله ﷺ فاعتذرت إليه بعذر فعذرني، فأنزل الله تعالى: "إنا أحللنا لك أزواجك..." إلى قوله تعالى "اللاتي هاجرن معك" قالت: فلم أكن أحل له، لأني لم أهاجر معه، كنت من الطلقاء"** [۱] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے پیغام نکاح دیا، میں نے عذر پیش کیا، آپ نے عذر قبول فرمایا، اور فرمان باری **(إنا أحللنا لك أزواجك.....)** تا **(اللاتي هاجرن معك)** نازل ہوئی، حضرت ام ہانی کہتی ہیں: میں آپ کے لئے حلال نہ تھی، کیونکہ میں نے آپ کے ساتھ ہجرت نہیں کی، میں تو فتح مکہ کے دن آزاد قرار دیئے گئے لوگوں میں تھی)۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے فرمایا: آیت کریمہ اس امر کی دلیل نہیں کہ غیر مہاجرہ عورتیں رسول اللہ ﷺ پر حرام تھیں، اس لئے کہ خاص طور پر کسی چیز کو ذکر کرنا اس کے علاوہ کی نفی نہیں کرتا [۲]۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے انصاری عورتوں سے شادی کرنا جائز تھا، رسول اللہ ﷺ نے صفیہ و جویریہ سے شادی کی، جو مہاجرہ نہ تھیں، مسند احمد میں ابو برزہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: **"كانت الأنصار إذا كان لأحدهم أيم لم يزوجها حتى**

---

(۱) شرح الخرشی ۳/ ۱۶۱، الخصائص الکبری للسیوطی ۳/ ۲۷۸۔

(۲) الخصائص ۳/ ۲۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ احزاب / ۵۰۔
دیکھئے تفسیر الطبری ۲۲/ ۲۱ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی۔

(۴) الخصائص ۳/ ۲۷۷، ۲۷۸۔
حدیث ابن عباس: "نهي رسول الله ﷺ عن أصناف النساء..." کی روایت ترمذی (۵/ ۳۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے۔ محقق جامع الاصول عبد القادر ارناؤوط نے کہا ہے: اس کی سند میں شہر بن حوشب ہے جو صدوق، کثرت سے ارسال کرنے والے اور

= بہت وہم کرنے والے ہیں، تاہم بعض حضرات نے ان کی حدیث کو حسن کہا ہے (جامع الاصول فی احادیث الرسول ۲/ ۳۲۰)۔

(۱) حدیث ام ہانی: "خطبني رسول الله فاعتذرت إليه..." کی روایت ترمذی (۵/ ۳۵۵ طبع الحلبی) اور ابن جریر (تفسیر ابن جریر ۲۲/ ۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اس کی اسناد ضعیف ہے اس لئے کہ سوائے ام ہانی ضعیف ہیں (میزان الاعتدال للذہبی ۱/ ۲۹۶ طبع الحلبی)۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۴۹ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۴۷ھ۔

يعلم هل للنبي ﷺ فيها حاجة أم لا"[1] (انصار میں اگر کوئی عورت بیوہ ہوتی، تو جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے کہ رسول اللہ ﷺ اس سے شادی کرنا چاہتے ہیں یا نہیں، اس کی شادی نہ کرتا)، لہذا اگر ان کو یہ علم نہ ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے انصاری عورتوں سے شادی کرنا حلال ہے تو اس انتظار کی کوئی وجہ نہ تھی۔

د-بدکاری سے پاک ہونا:

٦-چونکہ اُمہات المؤمنین رسول اللہ ﷺ کی ازواج ہیں، اس لئے بدکاری سے پاک تھیں، اس لئے کہ ایسا نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ سے لوگ متنفر ہوجاتے، نیز اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَالطَّيِّبٰتُ لِلطَّيِّبِيْنَ وَالطَّيِّبُوْنَ لِلطَّيِّبٰتِ**"[2] (اور پاکیزہ عورتیں ہی پاک مردوں کے لئے ہوتی ہیں اور پاک مرد ہی پاکیزہ عورتوں کے لئے)۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: کسی نبی کی بیوی نے کبھی زنا نہیں کیا[3]، حضرت عائشہؓ پر جو بہتان لگا تھا، سراسر غلط و بے بنیاد تھا، اللہ تعالی نے ان کی براءت کا اعلان قرآن کریم میں اس طرح فرما دیا ہے: "**إِنَّ الَّذِيْنَ جَآءُوْا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوْهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ، وَالَّذِيْ تَوَلّٰى كِبْرَهٗ مِنْهُمْ لَهٗ عَذَابٌ عَظِيْمٌ**" (بے شک جن لوگوں نے یہ طوفان برپا کیا ہے وہ تم میں سے ایک (چھوٹا سا) گروہ ہے تم اس کو برا نہ سمجھو اپنے حق میں بلکہ تمہارے حق میں بہتر ہی ہے، ان میں سے ہر شخص کو جس نے جتنا کچھ کیا تھا گناہ ہوا اور جس نے ان میں سے سب سے بڑا حصہ لیا اس کے لئے سزا بھی (سب سے بڑھ کر) سخت ہے)، یہاں تک کہ فرمایا: "**يَعِظُكُمُ اللّٰهُ أَنْ تَعُوْدُوْا لِمِثْلِهٖ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ**"[1] (اللہ تمہیں نصیحت کرتا ہے کہ پھر اس قسم کی حرکت کبھی نہ کرنا اگر تم ایمان والے ہو)۔

رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اُمہات المؤمنین کے احکام:

ازواج کے مابین عدل:

٧-رات گذارنے کی باری مقرر کرنے اور ان کے درمیان عدل کرنے میں اُمہات المؤمنین کے لئے کوئی حق نہیں، اور نہ رسول اللہ ﷺ سے اس کا مطالبہ تھا، رات گزارنے، کپڑا اور نفقہ دینے میں جس کو چاہیں دوسرے پر ترجیح دے سکتے تھے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**تُرْجِيْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِيْٓ إِلَيْكَ مَنْ تَشَآءُ، وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ**"[2] (ان میں سے آپ جس کو چاہیں اپنے سے دور رکھیں، اور جس کو چاہیں اپنے نزدیک رکھیں اور جن کو آپ نے الگ کر رکھا تھا ان میں سے کسی کو پھر طلب کرلیں جب بھی آپ پر کوئی گناہ نہیں)۔

ابن سعد نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "**كان رسول الله ﷺ موسعا عليه في قسم أزواجه يقسم بينهن كيف شاء**"[3] (رسول اللہ ﷺ کو اجازت تھی کہ جیسے چاہیں اپنی ازواج کی باری مقرر کریں)، اس کی توجیہ بعض حضرات

---

(١) حدیث: "**كانت الأنصار إذا كان لأحدهم أيم....**" کی روایت احمد (٤٢٢/٤ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابی برزہ اسلمیؓ سے مطولاً کی ہے ہیثمی نے مجمع الزوائد میں کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ٩/ ٣٦٧، ٣٦٨)۔

(٢) سورۂ نور/٢٦۔

(٣) فتاوی ابن تیمیہ ٣٢/ ١١٧ طبع اول مطابع الریاض، تفسیر القرطبی ١٢/ ٢٠١۔

(١) سورۂ نور/ ١١-١٧۔

(٢) سورۂ احزاب/ ٥١۔

(٣) حدیث محمد بن کعب القرظی: "**كان رسول الله ﷺ موسعا عليه في قسم أزواجه....**" کی روایت ابن سعد (١٧٢/٨ طبع دار صادر) نے مرسلاً کی ہے انہوں نے اس کی ایک دوسری مرسل روایت قتادہ نقل کی ہے اور اس طرح دونوں طرق کو تقویت مل جاتی ہے۔

نے یہ کی ہے کہ آپ کے لئے باری مقرر کرنے کو واجب کرنے میں فرائض رسالت کی ادائیگی سے مشغول کرنا تھا[۱]۔

علماء نے صراحت کی ہے کہ باری مقرر کرنا آپ پر واجب نہ تھا، تاہم ان کی دلداری کے لئے اپنے طور پر آپ باری مقرر کرتے تھے[۲]۔

اُمہات المؤمنین سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہونا:

۸- یہ نص قرآن سے ثابت ہے، فرمان باری ہے: "وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا، إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا"[۳] (اور تمہیں جائز نہیں کہ تم رسول اللہ کو (کسی طرح بھی) تکلیف پہنچاؤ اور نہ یہ کہ آپ ﷺ کے بعد آپ کی بیویوں سے کبھی بھی نکاح کرو، بے شک یہ اللہ کے نزدیک بہت بڑی بات ہے)۔

صحبت کرنے سے قبل جن عورتوں سے آپ ﷺ نے علاحدگی اختیار کرلی تھی جیسے وہ عورت جس نے پناہ مانگی تھی یعنی اسماء بنت نعمان، اور وہ عورت جس کے پہلو میں آپ نے اس کے پاس جانے پر سفیدی دیکھی تھی یعنی عمرہ بنت یزید[۴]، ان کے ہمیشہ کے لئے حرام ہونے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

اول: وہ حرام ہیں: یہ امام شافعی کی رائے ہے، اس کو الرجحۃ میں صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ سابقہ آیت عام ہے، اس لئے کہ فرمان باری: "وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ" کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے نکاح کرنے کے بعد نکاح نہ کرو۔

دوم: حرام نہیں، اس لئے کہ اشعث بن قیس نے حضرت عمر بن الخطاب کے زمانہ میں، پناہ مانگنے والی عورت سے نکاح کیا تو حضرت عمر نے میاں بیوی کو رجم کرنا چاہا، اس عورت نے کہا: آپ مجھے سنگسار کیوں کریں گے، حالانکہ مجھ پر پردہ لازم و عائد نہیں کیا گیا، اور مجھے ام المؤمنین نہیں کہا گیا؟ تو حضرت عمر رک گئے[۱]۔

امہات المؤمنین پر عدت وفات کے وجوب اور نفقہ و رہائش کے حق کے برقرار رہنے کے بارے میں اختلاف ہے[۲]۔

امہات المؤمنین کا بلند مرتبہ ہونا:

۹- جس عورت سے رسول اللہ ﷺ نے نکاح کرلیا، اور صحبت کرلی بعض فقہاء کے نزدیک وہ مومن مردوں اور عورتوں کی ماں بن گئیں، اس کو قرطبی نے راجح قرار دیا ہے، اس کی دلیل آیت کا ابتدائی حصہ ہے: "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ"[۳] (نبی مومنین کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں اور آپ کی بیویاں ان کی مائیں ہیں)۔

بعض حضرات کے نزدیک مؤمن مردوں کی ماں ہیں، مؤمن عورتوں کی نہیں، اس کو ابن العربی نے راجح کہا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی یہ روایت ہے کہ ایک عورت نے ان سے کہا: اے ماں! حضرت عائشہ نے اس سے فرمایا: میں تمہاری ماں نہیں، بلکہ

---

(۱) تفسیر الرازی ۵/ ۲۲۱، ۲۲۲ طبع المطبعۃ البہیۃ ۱۳۵۷ھ، تفسیر ابن کثیر ۵/ ۴۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الاندلس، الخصائص ۳/ ۲۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، أحکام الجصاص ۳/ ۵۲۳، ۵۴۳، الخرشی ۳/ ۱۴۳۔

(۲) القرطبی ۱۴/ ۲۱۵۔

(۳) سورۂ أحزاب/ ۵۳۔

(۴) سیرت ابن ہشام ۴/ ۲۴۷ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی ۱۳۷۵ھ، تفسیر القرطبی ۱۴/ ۲۲۹۔

---

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۴۷، البحر المحیط لابن حیان ۷/ ۲۱۴، الدر المنثور ۵/ ۲۱۴، الخرشی ۳/ ۱۴۳، مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۸، الخصائص الکبری ۳/ ۲۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۸، القرطبی ۱۴/ ۱۸۹، ۲۲۹، مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۸، الخصائص ۳/ ۲۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ أحزاب/ ۶۔

تمہارے مردوں کی ماں ہوں [۱]۔

رسول اللہ کے اہل بیت میں ان کا شامل ہونا:

۱۰ - اہل بیت رسول اللہ ﷺ میں اُمہات المؤمنین کے داخل ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے: کچھ حضرات نے کہا ہے: ازواج مطہرات اہل بیت میں داخل ہیں، یہی حضرت عائشہ، ابن عباس، عکرمہ، عروہ، ابن عطیہ، ابن تیمیہ وغیرہ کا قول ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جس کو خلال نے اپنی سند سے بطریق ابن ابو ملیکہ نقل کیا ہے کہ خالد بن سعید بن العاص نے حضرت عائشہؓ کے پاس صدقہ کا کھانا بھیجا تو انہوں نے یہ کہہ کر واپس کر دیا کہ ہم آل محمد ہیں، ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں۔ حضرت عکرمہ بازار میں یہ اعلان کرتے تھے کہ فرمان باری: "إِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا" [۲] (اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اے (نبی ﷺ کے) گھر والو! تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو خوب نکھار دے)، خاص طور پر ازواج نبی ﷺ کے بارے میں نازل ہوا [۳]۔

آیت کے سیاق سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس سے قبل اور بعد اُمہات المؤمنین کو خطاب ہے، فرمان باری ہے: "وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُوْلٰى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِيْنَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ، إِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ

(۱) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۲۳، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۴۹۶۔

(۲) سورۂ أحزاب/ ۳۳۔

(۳) المغنی ۲/ ۱۵۷ طبع مکتبۃ الریاض، تفسیر القرطبی ۱۴/ ۱۸۲، تفسیر الطبری ۲۵/ ۸، شرح المواہب اللدنیہ ۷/ ۱ طبع المطبعۃ الازہریہ ۱۳۲۸ھ، مطالب اولی النہی ۲/ ۱۵۷ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

تَطْهِيْرًا، وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ لَطِيْفًا خَبِيْرًا" [۱] (اور اپنے گھروں میں ٹھہری رہو اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو اور نماز کی پابندی رکھو اور زکاۃ دیا کرو اور اللہ کا اور اس کے رسول کا حکم مانو اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اے (نبی ﷺ کے) گھر والو! تم سے آلودگی کو دور رکھے اور تم کو خوب پاک وصاف رکھے، اور تم اللہ کی ان آیتوں اور اس علم کو یاد رکھو جو تمہارے گھروں میں پڑھ کر سنائے جاتے رہتے ہیں، بے شک اللہ بڑا باریک بیں ہے پورا خبردار ہے)۔

بعض حضرات نے کہا ہے: ازواج مطہرات اہل بیت میں داخل نہیں، ان کا استدلال سنن ترمذی میں عمر بن ابو سلمہ جو رسول اللہ ﷺ کے پروردہ تھے، کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: "نزلت هذه الآية على النبي ﷺ: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا" في بيت أم سلمة، فدعا النبي فاطمة وحسنا وحسينا فجللهم بكساء، وعلي خلف ظهره، فجللهم بكساء ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، قالت أم سلمة: وأنا معهم يا نبي الله؟ قال: أنت على مكانك، وأنت إلى خير" [۲] (یہ آیت: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا" حضور ﷺ پر نازل ہوئی، آپ ﷺ اس وقت حضرت اُم سلمہ کے گھر میں تھے، آپ ﷺ نے حضرت فاطمہ، حسن وحسین کو بلایا اور ان کو ایک چادر سے ڈھانک

(۱) سورۂ أحزاب/ ۳۳-۳۴۔

(۲) حدیث: "عمر بن أبي سلمة....." کی روایت ترمذی (۵/ ۳۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، بغوی نے شرح السنۃ (۱۵/ ۱۱۷) میں کہا ہے: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اس کے لئے ایک شاہد صحیح مسلم (۴/ ۱۸۸۳ طبع عیسی الحلبی) میں بروایت حضرت عائشہؓ ہے۔

دیا، حضرت علی آپ ﷺ کے پیچھے تھے، ان کو بھی ایک چادر سے ڈھانک کر فرمایا: خدایا! یہ میرے اہل بیت ہیں، ان سے گندی باتیں دور کردے، اور ان کو بالکل صاف وستھرا کردے، حضرت اُم سلمہ نے کہا: اے اللہ کے نبی! میں ان کے ساتھ ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم اپنی جگہ رہو، تم خیر پر گامزن ہو)۔

اُمہات المؤمنین کے حقوق:

۱۱ – امہات المؤمنین کا حق ہے کہ ان کا احترام کیا جائے، ان کی تعظیم ہو، بدنظری وبدزبانی سے ان کو بچایا جائے، یہی ان کے تئیں مسلمانوں کا فریضہ ہے۔

اگر کوئی بدنصیب ان پر زبان درازی کرتے ہوئے ان کو زنا کا الزام لگائے یا ان کو برا بھلا کہے، تو زنا کی تہمت کے بارے میں جمہور فقہاء نے حضرت عائشہؓ اور دوسری اُمہات المؤمنین کے مابین فرق کیا ہے۔

حضرت عائشہؓ پر بدکاری کا الزام لگانے والا کافر ہے، اس لئے کہ اللہ نے ان کو اس سے بری قرار دیا ہے، اس کی سزا قتل ہے[1]۔ قاضی ابویعلی وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے[2]، اس لئے کہ ایسا کرنے والا منکر قرآن ہے، اور منکر قرآن کی سزا قتل ہے، اس کی دلیل فرمان باری ہے: "يَعِظُكُمُ اللّٰهُ اَنْ تَعُوْدُوْا لِمِثْلِهٖۤ اَبَدًا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ"[3] (اللہ تمہیں نصیحت کرتا ہے کہ پھر اس قسم کی حرکت کبھی نہ کرنا اگر تم ایمان والے ہو)، حضرت عائشہ کے علاوہ دوسری اُم المؤمنین پر زنا کا الزام لگانے والے کی سزا کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات مثلاً ابن تیمیہ نے کہا ہے: اس کا حکم حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانے والے کے حکم کی طرح ہے یعنی قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں رسول اللہ ﷺ کے لئے عار، توہین اور اذیت ہے، بلکہ یہ رسول اللہ ﷺ کے دین کے حق میں طعن وعیب ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے: حضرت عائشہ کے علاوہ کسی اُم المؤمنین پر تہمت زنا لگانے والے کا حکم کسی صحابی یا کسی مسلمان پر تہمت لگانے والے کی طرح ہے یعنی اس پر ایک حد نافذ ہوگی، اس لئے کہ یہ فرمان باری عام ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا"[1] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درے لگاؤ اور کبھی ان کی کوئی گواہی نہ قبول کرو)، اس لئے کہ ان کی شرافت، حرمت، ان پر تہمت لگانے والے کی سزا میں اضافہ کی متقاضی نہیں، کیونکہ حدود میں مرتبہ کی بلندی اثر انداز نہیں ہوتی۔

بعض مثلاً مسروق بن اجدعؒ، اور سعید بن جبیر نے کہا: حضرت عائشہؓ کے علاوہ اُمہات المؤمنین پر زنا کی تہمت لگانے والے پر دو حد نافذ ہوگی (یعنی ایک سو ساٹھ کوڑے لگائے جائیں گے)[2]۔

اگر کوئی کسی اُم المؤمنین کو برا بھلا کہے (لیکن زنا کی تہمت نہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۱۶۷، الصارم المسلول لابن تیمیہ رص ۵۶۶، طبع مطبعۃ السعادۃ، نسیم الریاض شرح شفاء القاضی عیاض وبہامشہ شرح علی القاری علی الشفاء ۴؍ ۵۶۸ طبع المطبعۃ الازہریہ ۱۳۲۷ھ۔

(۲) الصارم المسلول رص ۵۶۵، تنبیہ الولاۃ والحکام علی أحکام شاتم خیر الانام أو أحد أصحابہ الکرام من مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱؍۳۵۸ –۳۶۷ طبع [illegible] ۱۳ھ۔

(۳) سورۂ نور ر ۱۷، اور دیکھئے تفسیر القرطبی ۲۰۶/۱۲۔

(۱) سورۂ نور ر ۴۔

(۲) الخصائص الکبری ۳؍۱۷۷، الإعلام بقواطع الإسلام المطبوع بہامش الزواجر ر ص ۲۷۳، تفسیر القرطبی ۱۷۶/۱۲، فتاوی ابن تیمیہ ۱۱۹/۳۲، الصارم المسلول ر ص ۵۶۷، تنبیہ الولاۃ والحکام لابن عابدین (دیکھئے: رسائل ابن عابدین ۱؍ ۳۵۸-۳۵۹)۔

لگائے) اور اس کو برا بھلا کہنے کو حلال نہ سمجھے تو یہ فسق ہے اور اس کا حکم کسی صحابیؓ کو برا بھلا کہنے کا ہے، ایسا کرنے والے کی تعزیر کی جائے گی[(۱)]۔

(۱) الإعلام بقواطع الإسلام بہامش الزواجر ۲/ص ۳۷۷، دیکھئے: المحلی ۱۱/ ۴۰۹ المطبعۃ المنیریہ۔

امّی

تعریف:

۱- امّی: امّ سے منسوب ہے، اس کا اطلاق بے پڑھے لکھے پر ہوتا ہے۔ ''امّ'' (ماں) سے اس کی نسبت کی وجہ یہ ہے کہ ماں نے اس کو جس حالت میں جنم دیا تھا وہ اسی پر رہ گیا، اس لئے کہ پڑھنا لکھنا کسبی چیز ہے[(۱)]۔

امّی کی نماز:

۲- وہ امّی جو سورہ فاتحہ نہ پڑھ سکے البتہ اس کی ایک آیت پڑھ سکتا ہو، اگر نماز پڑھنا چاہے تو بعض نے کہا ہے: جو آیت اس کو یاد ہے اسی کو سات بار پڑھے تاکہ یہ سورہ فاتحہ کی سات آیات کے درجہ میں ہو جائے، دوسرے حضرات کہتے ہیں: اس کو نہ دہرائے۔

اگر سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی دوسری سورہ پڑھ سکتا ہے تو اسی کو پڑھے گا۔

اگر کچھ نہ پڑھ سکے اور دن رات کوشش کر کے بھی نہ سیکھ سکے تو امام ابوحنیفہ اور بعض مالکیہ نے کہا ہے: قرآن یا کوئی ذکر پڑھے بغیر نماز ادا کرے، امام شافعی، احمد اور بعض مالکیہ نے کہا ہے: نماز پڑھے، اور قرأت کے بدلے الحمد للہ، لا الٰہ الا اللہ، اور اللہ اکبر کہے[(۲)]۔

(۱) لسان العرب، مفردات غریب القرآن للراغب الاصبہانی، الکلیات للکفوی مادہ (امم)۔

(۲) المجموع ۳/ ۳۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ

اس لئے کہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا قمت إلى الصلاة فإن كان معك قرآن فاقرأ به وإلا فاحمده وهلله وكبره" [۱] (جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو، اور قرآن یاد ہو تو اسے پڑھو، ورنہ الحمدللہ، لا الہ الا اللہ، اور اللہ اکبر کہو)۔ فقہاء نے اس کی تفصیل کتاب الصلاۃ میں نماز کے اندر قرأت کی بحث میں کی ہے۔

= سنن وہ، المغنی ۱/ ۴۸۵، ۴۸۸، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۰۳، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۸ طبع دوم ۱۳۹۸ھ۔

(۱) حدیث: "إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ..." کی روایت ترمذی (۲/ ۱۰۰-۱۰۲، ۳۰۲ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۱/ ۵۳۷-۵۳۸، ۸۵۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے، حاکم نے المستدرک (۱/ ۲۴۳ طبع الکتاب العربی) میں کہا ہے: یہ حدیث صحیح ہے اور شیخین کی شرط پر ہے۔

اٴمن

تعریف:

۱- اٴمن: خوف کی ضد ہے: یعنی آئندہ کسی ناپسندیدہ امر کے وقوع کا اندیشہ نہ کرنا۔ فقہاء اس کا استعمال لغوی معنی میں ہی کرتے ہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اٴمان:

۲- اٴمان، خوف کی ضد ہے۔ کہا جاتا ہے: "أمنت الأسير": میں نے قیدی کو امن دے دیا، وہ مامون ہوگیا، لہذا یہ "امن" کی طرح ہے۔

فقہاء کے یہاں اس کا امن سے الگ مفہوم ہے، ان کے یہاں اٴمان: ایسا عقد ہے جو کفار کے ساتھ انفرادی یا اجتماعی طور پر جنگ بندی کا فائدہ دے خواہ عارضی جنگ بندی ہو یا دائمی [۲]۔

ب- خوف:

۳- خوف: گھبراہٹ، یہ امن کی ضد ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، دستور العلماء فی المادہ، المجموع ۷/ ۸۰ طبع المنیریہ، البدائع ۱/ ۲۴۷ طبع اول، المغنی ۱/ ۲۹۱ طبع الریاض۔

(۲) لسان العرب، البدائع ۷/ ۱۰۷، مجمع الانہر ۲/ ۱۳۲-۱۳۰ طبع دارالفکر۔

(۳) لسان العرب۔

ج - اِحصار:

۴- اِحصار: روکنا، قید کرنا۔

فقہاء اس کا استعمال حاجی کو دشمن وغیرہ کے سبب حج یا عمرہ کے بعض متعین افعال[1] مثلاً وقوف عرفہ و طواف سے روکنے کے معنی میں کرتے ہیں۔

اَمن کی انسانی ضرورت اور اس کے تئیں امام کا فریضہ:

۵- افراد، معاشرہ اور ملک کے لئے امن زندگی کی اہم بنیاد ہے، اس لئے کہ اس کے سبب لوگ اپنے دین، جان، اموال و عزت کے تئیں مطمئن ہوتے ہیں، اور وہ اپنے معاشرہ اور اپنی امت کی سربلندی کے لئے فکرمند ہوجاتے ہیں۔

بقول ابن خلدون انسانی معاشروں کی فطرت میں آپسی اختلاف کا ہونا ہے، اور ایسے تنازع کا ہونا ہے جس کے نتیجے میں آپسی بغض اور جنگیں ہوتی ہیں، افراتفری ہوتی ہے، قتل و خونریزی اور بدنظمی ہوتی ہے، بلکہ ہلاکت کی نوبت آتی ہے اگر کوئی اس کا سدباب کرنے والا نہ ہو اور لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے[2]۔

ماوردی نے وضاحت کی ہے کہ امام کا وجود ہی بدنظمی کو روک سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: امامت کا مقصد دین کی حفاظت اور دنیاوی کاروبار چلانے میں خلافت نبوت ہے۔ اگر حکمراں نہ ہوتے تو لوگ بدنظمی کا شکار رہا کرتے، منتشر اور ضائع ہوتے[3]۔

آگے ماوردی اس سلسلہ میں امام کے فرائض کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: عوامی امور میں امام کے ذمہ دس چیزیں ہیں:

اول: دین کو اس کے بنیادی ٹھوس اصولوں اور سلف امت کے اجماع پر محفوظ رکھنا، اگر کوئی بدعتی پیدا ہو یا کج ذہن شبہ نکالے تو امام اس کے لئے دلیل کو واضح کرے اور حق و صواب راہ راست کو بتائے اور اس کو اس پر لازم حقوق و حدود کا پابند بنائے تاکہ دین میں کوئی خلل پیدا نہ ہو، اور امت لغزش سے بچی رہے۔

دوم: لڑنے والوں کے مابین احکام کو نافذ کرنا، اور خصمین کے اختلاف کو ختم کرنا تاکہ انصاف کا دور دورہ ہو، کوئی ظالم زیادتی نہ کرے اور مظلوم بے یار و مددگار نہ رہ جائے۔

سوم: ملت کی حفاظت اور حدود مملکت کی طرف سے دفاع کرنا تاکہ لوگ کسب معاش کے لئے جد وجہد کرسکیں، جان یا مال کو داؤ پر لگنے سے مطمئن ہوکر سفر کریں۔

چہارم: حدود کا نفاذ تاکہ محارم الٰہی کی بے حرمتی نہ ہو، اور بندوں کے حقوق ضائع و ہلاک نہ ہوں۔

پنجم: سرحدوں کو عمدہ کارآمد ساز و سامان، اور دفاعی قوت سے مسلح کرنا تاکہ دشمن اچانک حملہ کرکے حرمت کو پامال کرنے یا کسی مسلمان یا معاہد کا خون بہانے میں کامیاب نہ ہوجائیں۔

ششم: دعوت دینے کے بعد دشمنان و معاندین اسلام سے جہاد کرنا تاکہ وہ مشرف بہ اسلام ہوجائیں یا ذمی بن جائیں، تاکہ سارے ادیان پر دین الٰہی کو غالب کرنے میں اللہ کا فریضہ انجام دیا جاسکے۔

ہفتم: نص و اجتہاد کی رو سے شریعت نے جو فئے اور صدقات واجب کئے ہیں ان کو بغیر کسی خوف و زیادتی کے وصول کرنا۔

ہشتم: وظائف اور بیت المال میں واجب حقوق کی تحدید کرنا جس میں فضول خرچی یا بخل نہ ہو، اور وقت پر اس کی ادائیگی ہو، اس میں تقدیم و تاخیر نہ ہو۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الخرشی ۲ر۳۷۷ طبع اول، الدسوقی ۲ر۹۳۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون رص ۱۸۷۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵۔

نہم: باصلاحیت امانت داروں اور ان لوگوں کی تقرری کرنا جو اپنے مفوضہ امور اور اموال میں خیر خواہ ہوں تاکہ صلاحیت کے سبب امور صحیح طور پر انجام پائیں، اور امانت داروں کے سبب اموال محفوظ رہیں۔

دہم: ذاتی طور پر خود جملہ امور کی نگرانی کرے، حالات کا جائزہ لے تاکہ قومی امور کے نظم ونسق کو قائم رکھے، اور دین کی حفاظت ہو، امور دوسروں کے حوالے کرکے عیش وعشرت یا عبادت میں منہمک نہ ہوجائے، کیونکہ کبھی کبھی امانت دار خیانت کرتا ہے، اور خیر خواہ دھوکہ دے دیتا ہے[1]۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۵، ۱۶۔

عبادات کی ادائیگی کے تعلق سے امن کی شرط لگانا:

۶ - امن کا مقصد جان ومال، عزت وآبرو اور دین وعقل کی سلامتی ہے، اور یہ ان ضروریات ولوازمات میں سے ہے جو دینی ودنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ضروری ہیں، فقہاء کا اتفاق ہے کہ انسان کی جان ومال عزت وآبرو کا محفوظ ہونا عبادات کا مکلف بنانے کے لئے ایک شرط ہے[2]، اس لئے کہ دنیا وآخرت کے امور کی انجام دہی کے لئے جان اور اعضاء کی حفاظت، عبادت کے سبب اس کو ضرر پہنچانے سے اولی ہے[3]۔

اس کی وضاحت حسب ذیل مثالوں سے ہوتی ہے:

اول: طہارت میں:

۷ - پاک پانی کے ذریعہ حدث اصغر یا اکبر سے طہارت حاصل کرنا نماز کی شرط ہے، لیکن اگر پانی کی راہ میں دشمن یا چور یا درندہ یا سانپ حائل ہو، اور اپنی جان جانے یا زبردست نقصان کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمم مباح ہے، اس لئے کہ جان کو ہلاکت میں ڈالنا حرام ہے۔ اسی طرح جس کو زخم یا کوئی مرض ہو، اور پانی کے استعمال سے جان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو وہ تیمم کرے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"[1] (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت سے آیا ہو یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو)۔ نیز فرمایا: "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ"[2] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ عہد رسالت میں ایک شخص کو سر میں زخم لگ گیا پھر اس کو احتلام ہوگیا تو غسل کا حکم دیا گیا، اس نے غسل کرلیا، تو سردی سے ٹھٹھر گیا اور مرگیا، حضور ﷺ کو خبر پہنچی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قتلوہ قتلہم اللہ"[3] (ان لوگوں نے اس کو مار ڈالا ہے، اللہ ان کو مار ڈالے)، دیکھئے: اصطلاحات "طہارۃ"، "وضو"، "غسل"، "تیمم"۔

(۱) سورۂ نساء ر ۴۳۔
(۲) سورۂ نساء ر ۲۹۔
(۳) البدائع ار ۴۷ طبع اول الحطاب ار ۳۳۳-۳۳۴ طبع النجاح، نہایۃ المحتاج ار ۲۵۲، ۲۶۳، المغنی ار ۲۵۷ طبع الریاض۔
حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "ان رجلا أصابہ جرح في رأسہ ....." کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ نے کی ہے (الفاظ انہیں کے ہیں)، ابن حبان و حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، محقق جامع الاصول نے کہا ہے: حدیث اپنے شواہد کے ساتھ حسن ہے، ابوداؤد نے بروایت جابر بن عبداللہ یہی روایت نقل کی ہے، وہ بھی پچھلی حدیث کی طرح اپنے شواہد کے ساتھ حسن ہے (سنن ابوداؤد ار ۲۳۹-۲۴۰ طبع عزت عبید دعاس، سنن ابن ماجہ ار ۱۸۹ طبع عیسی الحلبی، موارد الظمآن رص ۷۶ طبع دارالکتب العلمیہ، المستدرک ار ۱۷۸، جامع الاصول ۷ر ۲۶۲، ۲۶۳)۔

(۲) المستصفی ار ۲۸۷، الموافقات ار ۳۴۶-۳۴۷۔
(۳) الأشباہ لابن نجیم رص ۹۰، الأشباہ للسیوطی رص ۷۸۔

دوم: نماز میں:

۸ - الف-نماز کی ایک شرط امن کے ساتھ استقبال قبلہ ہے اور اگر امن نہ ہو مثلاً دشمن یا درندہ وغیرہ کا خوف ہو تو استقبال قبلہ ساقط ہوجائے گا، اور جس حالت میں ہے نماز پڑھے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**" (۱) (اگر میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو جہاں تک ہوسکے اس کو انجام دو)، (دیکھئے: استقبال)۔

ب-نماز جمعہ فرض ہے لیکن اپنی جان یا مال کے متعلق خوف زدہ پر بالاجماع جمعہ واجب نہیں (۲)۔

ج-باجماعت نماز سنت ہے یا فرض کفایہ جیسا کہ فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، لیکن جان، مال اور عزت کے خوف سے جماعت ساقط ہوجاتی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**من سمع المنادي فلم يمنعه من اتباعه عذر - قالوا: وما العذر؟ قال: خوف أو مرض - لم تقبل منه الصلاة التي صلى**" (۳) (جس نے مؤذن کی آواز سنی، اور اس کے پیچھے آنے سے کوئی عذر مانع نہیں-دریافت کیا گیا: عذر کیا ہے؟ فرمایا: خوف یا مرض-تو اس کی نماز جو اس نے پڑھی ہے مقبول نہیں)۔

(۱) کشی الارادات ۱/۱۵۹ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۱/۴۳ طبع دار المعرفۃ، المہذب ۱/۶۷ طبع دار المعرفۃ، الہدایہ ۱/۴۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔
حدیث: "**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**" کی روایت مسلم (۲/۹۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۲) المہذب ۱/۱۱۶، کشی الارادات ۱/۲۹۰، جواہر الاکلیل ۱/۹۹، الاختیار ۱/۸۲ طبع دار المعرفۃ۔

(۳) المہذب ۱/۱۰۰، کشی الارادات ۱/۲۹۰، جواہر الاکلیل ۱/۹۹۔
حدیث: "**من سمع المنادي فلم يمنعه...**" کی روایت ابوداؤد (الفاظ انہیں کے ہیں)، دارقطنی اور حاکم نے کی ہے اس کی اسناد میں ابوجناب یحیی بن حیہ ہے جس کو کثرت تدلیس کے سبب ضعیف کہا گیا ہے لیکن اس حدیث کا ایک اور طریق ابن ماجہ میں ان ہی الفاظ آیا ہے: "**من سمع النداء فلم يأته فلا صلاة له إلا من عذر**" (جس نے اذان کی اور نہیں آیا، اس کی

سوم: حج میں:

۹ - حج کے وجوب کے لئے راستہ کا مامون ہونا شرط ہے، جان مال و عزت کا خطرہ نہ ہو، لہذا جس کو کسی دشمن یا درندہ یا چور وغیرہ کا اندیشہ ہو اس پر حج لازم نہیں، اگر دوسرا مامون راستہ نہ ہو۔ اور اگر حج کے لئے مثلاً صرف سمندری راستہ ہو اور اکثر یہ ہو کہ انسان سلامت نہیں پہنچتا تو حج واجب نہیں (۱)، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا**" (۲) (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)، نیز ارشاد باری ہے: "**لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**" (۳) (اللہ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ کا مکلف نہیں کرتا)، (دیکھئے: حج)۔

چہارم: امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں:

۱۰ - امر بالمعروف و نہی عن المنکر فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ**

= نماز نہیں، الا یہ کہ کوئی عذر ہو)۔ اس کی اسناد صحیح ہے (سنن ابی داؤد ۱/۳۷۴ طبع عزت عبید دعاس، سنن دارقطنی ۱/۴۲۰، ۴۲۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، المستدرک ۱/۲۴۵، ۲۴۶، سنن ابن ماجہ ۱/۲۶۰ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول ۵/۵۶۶)۔

(۱) البدائع ۲/۱۲۳، جواہر الاکلیل ۱/۱۶۲، المجموع ۷/۸۰ طبع المنیریہ، المغنی ۳/۲۱۸۔

(۲) سورۂ آل عمران ر ۹۷۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۸۶۔

بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[1] (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔ اس کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ انسان اپنے جان و مال، گو کہ تھوڑا ہو، وغیرہ کے متعلق مطمئن ہو[2]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**"[3] (جو کوئی تم میں سے کسی منکر (خلاف شرع) کام کو دیکھے اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر ایسا نہ کر سکے تو زبان سے، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو دل سے ناپسند کرے اور یہ سب سے کم درجہ کا ایمان ہے)۔

(دیکھئے: أمر بالمعروف)۔

محرمات سے اجتناب کے تعلق سے امن کی شرط:

۱۱ - جان و مال اور عزت کی حفاظت شریعت کے مقاصد میں سے ہے، اور ماسبق میں یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ اگر کسی عبادت کی انجام دہی میں انسان کا جانی یا مالی نقصان ہو تو اس کو رخصت حاصل ہوتی ہے، اور اس کے متعلق اس کے لئے تخفیف ہو جاتی ہے۔

محرمات کے تعلق سے بھی یہی کہا جا سکتا ہے، اگر شرعاً حرام چیز میں انسان کے لئے کوئی ضرر لاحق ہو اگر وہ ممانعت پر عمل کرتے ہوئے اس سے اجتناب کرے، تو اس کے لئے اصلاً حرام چیز مباح ہو جاتی ہے، اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔

اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: "**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**"[1] (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)، نیز: "**إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**"[2] (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)۔ اور فقہی قاعدہ ہے: "**الضرر يزال**" (ضرر کو زائل کیا جائے گا) نیز "**الضرورات تبيح المحظورات**" (ضرورتوں اور مجبوریوں کے سبب ممنوعات مباح ہو جاتی ہیں)۔

فقہ اسلامی میں اس کی مثالیں کثرت سے ہیں مثلاً:

الف - مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں اگر کچھ نہ ملے تو مردار، خون اور خنزیر کھانا جائز بلکہ واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**"[3] (اس نے تو تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو (جانور) غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو حرام کیا لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔

ب - اچھو کو زائل کرنے (لقمہ اتارنے) کے لئے شراب کا استعمال مباح ہے۔

ج - اکراہ ملجی کے وقت کلمہ کفر زبان پر لانا جائز ہے۔

د - ڈوبنے والی کشتی سے سامان نکالنا اور پھینکنا جائز ہے۔

ھ - حملہ آور کو روکنا جائز ہے اگرچہ اس کو قتل ہی کرنا پڑے[4]۔

---

(۱) سورۂ آل عمران ر ۱۰۴۔

(۲) القرطبی ۴ر ۴۸، ۱۶۵، ۱ر ۲۵۳ طبع دار الکتب المصریہ الآداب الشرعیہ لابن مفلح ار ۱۷۴، ابن عابدین ۶ر ۴۲۴ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴ر ۱۷۴ طبع دار المعارف، نہایۃ المحتاج ۸ر ۲۵ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" کی تخریج أمر بالمعروف (فقرہ ر ۱۸) میں گذر چکی۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۱۷۳۔

(۲) سورۂ انعام ر ۱۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۱۷۳۔

(۴) الاشباہ لابن نجیم رص ۸۵، الاشباہ للسیوطی رص ۸۵، ۷۶، القواعد لابن رجب

اس کے علاوہ اور بہت سی مثالیں ہیں جن کی تفصیل اور اختلاف اصطلاح "ضرورت" و "إکراہ" میں دیکھیں۔

بیوی کی رہائش گاہ میں امن کی شرط:

۱۲ - بیوی کا شوہر کے ذمہ حق ہے کہ اس کے لئے مناسب رہائش گاہ فراہم کرے، اس لئے کہ طلاق کے بعد عدت گزارنے والی عورتوں کے متعلق فرمان باری ہے: "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ"[1] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت کے دوران مطلقہ بیوی کو رہائش گاہ دینا واجب ہے، جب عدت کے دوران مطلقہ کو رہائش گاہ دینا واجب ہے تو زوجیت کے قیام کے دوران بدرجہ اولی واجب ہوگا۔

رہائش گاہ کی شرائط میں سے یہ ہے کہ وہاں عورت کی جان ومال محفوظ ہو، اور اگر گھر کے کسی علاحدہ کمرہ کو اس کی رہائش گاہ مقرر کردے، جس میں تالا لگا ہے تو یہ کافی ہے، وہ دوسری رہائش گاہ کا مطالبہ نہیں کرسکتی، اس لئے کہ سامان کے ضائع ہونے کا خوف اور اس سے فائدہ اٹھانے کے عدم امکان کا ضرر جاتا رہا، اور اگر شوہر اس کے ساتھ بدسلوکی کرے اور وہ اس کو ثابت نہ کرسکتی ہو تو قاضی اس کو کسی ثقہ کے بغل میں رہائش گاہ دلائے گا، جو اس کے ساتھ ہونے والے ضرر اور زیادتی کو روک سکے[2]، یہ فی الجملہ بالاتفاق ہے۔

(دیکھئے: "سکنی"، "نفقہ"، "نکاح")۔

= رص ۳۹۱، ۱۲، ۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۳۲۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) البحر الرائق ۴/ ۲۱۰ طبع اول، الہدایہ ۲/ ۴۳۳ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، الدسوقی ۲/ ۵۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۳ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۹ شائع کردہ مکتبۃ الریاض۔

جان سے کم میں قصاص اور کوڑے کی حد نافذ کرنے میں امن کی شرط:

۱۳ - زخموں اور اعضاء میں قصاص ایک طے شدہ شرعی حکم ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ"[1] (اور زخموں میں قصاص ہے)، تاہم جان سے کم میں قصاص کے لئے شرط ہے کہ بلا کسی ظلم وزیادتی کے، زخم کے آگے سرایت کرنے کے اندیشہ کے بغیر، مکمل طور پر قصاص لینا ممکن ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ"[2] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)، نیز اس لئے کہ مجرم کا خون معصوم ہے، بصرف اس کے جرم کے بقدر مباح ہے جو اس کے جرم سے زائد ہے، اس کی عصمت باقی ہے، لہذا جرم کے بعد اس پر ہاتھ لگانا حرام ہوگا، کیونکہ جرم سے قبل بھی وہ حرام ہے۔ اور زیادتی سے ممانعت کے لوازم میں سے قصاص سے ممانعت ہے، اس لئے کہ زیادتی قصاص کے لوازم میں سے ہے، یہی حکم ہر اس قصاص میں ہے جو جان سے کم میں ہو اور جان کے تلف ہونے کا سبب ہو، اس میں قصاص نہیں ہوگا، اسی طرح ایسے آلہ سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا جس میں زیادتی کا اندیشہ ہے، مثلاً وہ آلہ زہر آلود ہو یا کند ہو، اس لئے کہ حضرت شداد بن اوسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته"[3] (اللہ تعالی نے ہر کام میں بھلائی فرض کی ہے، جب تم

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۳) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء....." کی روایت مسلم

قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو، اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو، اور تم میں سے جو کوئی ذبح کرنا چاہے اس کو چاہئے کہ چھری کو تیز کرلے اور اپنے جانور کو آرام دے)۔

تلف ہونے کے اندیشہ سے ہی جان سے کم میں قصاص کو سخت گرمی اور سخت سردی میں مجرم کے مرض کے سبب اور وضع حمل تک مؤخر کردیا جاتا ہے[1]۔

یہ فقہاء کے یہاں فی الجملہ متفقہ ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''قصاص'' میں دیکھیں۔

یہی حکم کوڑے کی سزا نافذ کرنے کے متعلق ہے، کیونکہ اس کے لئے شرط ہے کہ اس کے نافذ کرنے میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ اس حد کی مشروعیت زجر اور روکنے کے لئے ہے، ہلاکت پیدا کرنے کے لئے نہیں، لہذا کوڑے کی حد سخت گرمی، سخت سردی میں نیز مریض پر جب تک اس کو شفا نہ مل جائے اور حاملہ عورت پر جب تک وضع حمل نہ ہوجائے، نافذ نہیں کی جائے گی[2]۔

(دیکھئے: ''حد'' اور ''جلد'')۔

شرکت یا مضاربت یا ودیعت کا مال ساتھ لے کر سفر کرنے والے کے لئے امن کی شرط:

الف–شرکت ومضاربت میں:

۱۴–کسی شریک کے لئے جائز نہیں کہ شرکت کا مال لے کر سفر کرے اگر راستہ خوفناک ہو، الا یہ کہ دوسرے شریک کی اجازت مل جائے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ خوفناک راستہ میں شرکت کا مال لے کر سفر کرنا مال کو خطرہ میں ڈالنا ہے، اور دوسرے کے مال کو خطرہ میں ڈالنا اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔

یہی حکم مال مضاربت کا ہے، مضاربت میں کام کرنے والے کے لئے جائز نہیں کہ مال مضاربت کو سفر میں لے جائے، الا یہ کہ راستہ مامون ہو[1]۔

ب–ودیعت میں:

۱۵–حنفیہ کے یہاں اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے: مال ودیعت کو سفر میں لے جانا جائز ہے اگر راستہ مامون ہو اور ودیعت کے بارے میں خوف نہ ہو، اور اگر راستہ خوفناک ہو تو ودیعت کا مال لے کر سفر کرنا ناجائز ہے، ورنہ ضامن ہوگا[2]۔

شافعیہ ومالکیہ کا مذہب ہے کہ جس کے پاس کسی کی ودیعت ہے اور سفر کرنا چاہتا ہے تو ودیعت اس کے مالک یا مالک کے وکیل یا کسی امانت دار کے سپرد کرنا اس پر واجب ہے، ان میں سے کسی کے ہوتے ہوئے اگر اس نے ودیعت لے کر سفر کیا تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ ودیعت رکھنا محفوظ جگہ میں اس کی حفاظت کا متقاضی ہے اور سفر حفاظت کی جگہ نہیں، اس لئے کہ سفر یا تو خوفناک ہوگا یا مامون لیکن اس کے مامون رہنے کا بھروسہ نہیں ہوتا، لہذا بلا کسی مجبوری ودیعت کو سفر میں لے جانا جائز نہیں (دیکھئے: ودیعت)۔

= (صحیح مسلم ۳/ ۱۵۴۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت شداد بن اوسؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۱) المغنی ۷/ ۶۹۰، ۷۰۳، ۷۲۷، البدائع ۷/ ۲۹۶، الدسوقی ۴/ ۲۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۲۵۳ شائع کردہ النجاح، المہذب ۲/ ۱۷۹، ۱۸۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۵۹، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۲۵۳، المہذب ۲/ ۲۷۱، المغنی ۸/ ۱۷۱، ۱۷۳۔

(۱) البدائع ۶/ ۷۱، ۸۸، ابن عابدین ۳/ ۵۵ اور ۴/ ۵۱۲، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۵ اور ۲۱۷، الخرشی ۶/ ۲۲۶ اور ۲۵۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۴، منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۰۴، ۵۱۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۷۱، الدسوقی ۳/ ۴۲۱، المہذب ۱/ ۳۶۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۳۔

قرض میں راستہ کے امن سے فائدہ اٹھانا:

۱۶ - اصل یہ ہے کہ جو قرض نفع لائے وہ ممنوع ہے، اس لئے کہ: "إن **النبي ﷺ نهى عن قرض جرّ منفعة**"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض سے منع کیا ہے جو نفع لائے)۔

مسئلہ سفاتج(۲) اسی پر نکالا گیا ہے، سفتجہ یہ ہے کہ (قرض دے کر) ادائیگی کی شرط دوسرے شہر میں لگائے تا کہ قرض دینے والا راستہ کے خطرہ سے محفوظ رہے۔

اس شرط کے ساتھ قرض جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ کے نزدیک اور امام احمد سے ایک روایت کے مطابق) ممنوع ہے، اس لئے کہ قرض فائدہ پہنچانے اور قربت الٰہی حاصل کرنے کا عقد ہے، اب اگر اس میں نفع کی شرط لگادی جائے تو اپنے موضوع سے خارج ہوجائے گا، ہاں اگر خشکی و سمندر ہر طرف خوف کا ماحول ہو تو مالکیہ اس حالت میں بہ مجبوری مال کی حفاظت کے لئے اجازت دیتے ہیں۔

اگر بلا شرط ہو تو بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ یہ عمدہ طور پر

---

(۱) حدیث: "إن النبي ﷺ نهى عن قرض جر منفعة....." کی روایت بیہقی نے ایسے معنی میں فضالہ بن عبید، ابن مسعود، ابی بن کعب، عبد اللہ بن سلام اور ابن عباسؓ سے موقوفاً کی ہے، نیز حارث بن اسامہ نے اپنی مسند میں بروایت علی مرفوعاً ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "كل قرض جر منفعة فهو ربا" (ہر وہ قرض جو نفع کے حصول کا باعث ہو وہ سود ہے) اس کی اسناد میں سوار بن مصعب ہے جو متروک ہے۔ عمر بن زید نے المغنی میں کہا: اس میں کچھ ثابت نہیں (السنن الکبری للبیہقی ۵/۵۰، ۳۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد، المطالب العالیہ ۱/۴۱۱ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ بدولۃ الکویت، کشف الخفاء ۲/۱۲۵ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، التلخیص الحبیر ۳/۳۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ۔

(۲) سفاتج جمع ہے اس کا واحد سفتجہ (سین کے ضمہ یا اس کے فتحہ اور تاء کے فتحہ کے ساتھ) ہے، یہ ایک کاغذ ہوتا ہے، جس پر ایک شہر میں قرض لینے والے کی تحریر ہوتی ہے کہ دوسرے شہر میں اس کا وکیل اس کے قرض کو ادا کر دے (منح الجلیل ۳/۵۰، الجواہر ۲/۷۱)۔

ادائیگی کے قبیل سے ہے، روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے اونٹ کا ایک جوان بچھڑ قرض لیا، پھر آپ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو ابو رافع کو حکم دیا کہ اس کے قرض کو ادا کر دو، ابو رافع گئے اور آ کر کہا: اس میں تو صرف عمدہ چھ سال کے اونٹ ہیں آپ ﷺ نے فرمایا: "**أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء**"(۱) (وہی اسے دے دو، بہتر لوگ وہ ہیں جو اچھی طرح قرض ادا کریں)۔ حضرت ابن عباسؓ کے متعلق مروی ہے کہ وہ مدینہ میں قرض لیتے اور کوفہ میں واپس کرتے تھے۔ اور یہ بلا شرط ہوتا تھا(۲)۔

حنابلہ کے یہاں "صحیح" یہ ہے کہ یہ جائز ہے گو کہ شرط لگا کر ہو، اس لئے کہ اس میں قرض دینے اور لینے والے دونوں کی مصلحت ہے، اور دونوں میں سے کسی کا نقصان نہیں، شریعت نے ان مصالح کو حرام نہیں کیا جس میں ضرر نہ ہو، بلکہ شریعت ان کو جائز قرار دیتی ہے، نیز اس لئے کہ اس کی حرمت منصوص نہیں، اور نہ ہی منصوص کے معنی میں ہے، لہذا اس کا اپنی اصل اباحت پر باقی رہنا واجب ہے۔ "قاضی" نے لکھا ہے کہ وصی کے لئے اجازت ہے کہ یتیم کا مال دوسرے شہر میں (ادائیگی کے لئے) قرض دے دے تا کہ راستہ کے خطرہ سے بچ جائے، عطاء نے کہا: ابن زبیر مکہ میں کچھ لوگوں سے دراہم لیتے اور عراق میں اپنے بھائی مصعب کو لکھ دیتے تھے اور وہ جا کر ان سے

---

(۱) حدیث: "إن خيار الناس أحسنهم قضاء" کی روایت مسلم (۳/۱۲۲۴ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حضرت ابن عباس کے اثر کی روایت، مصنف ابن ابی شیبہ، عبد الرزاق و بیہقی میں اس روایت سے ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباس اور حضرت ابن زبیرؓ کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ حجاز میں مال وصول کر کے عراق میں ادا کیا جائے یا عراق میں وصول کر کے حجاز میں ادا کیا جائے (مصنف ابن ابی شیبہ ۶/۲۷۷ طبع الہند، مصنف عبد الرزاق ۸/۱۴۰ شائع کردہ مجلس علمی، السنن الکبری للبیہقی ۵/۳۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

وصول کر لیتے۔ ابن عباس سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔ حضرت علیؓ کے متعلق مروی ہے کہ ان سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا[1]۔

حرم کے تعلق سے امن کا وجود:

۱۷- حرم، اہل حرم اور وہاں پناہ لینے والوں کے لئے پناہ کی جگہ رہی ہے، یہ دور جاہلیت میں معروف تھا، اور عہد اسلام میں یہ برقرار رہا، فرمان باری ہے: "وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا"[2] (اور (وہ وقت بھی یاد رکھنے کے قابل ہے) جب ابراہیم نے عرض کی کہ اے میرے پروردگار! اس شہر کو امن والا بنا دے)۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن فرمایا تھا: "إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض، فهو حرام بحرمة الله تعالى إلى يوم القيامة، وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي، ولم يحل لي إلا ساعة من نهار، فهو حرام بحرمة الله تعالى إلى يوم القيامة. لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها، ولا يختلى خلاه، فقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقينهم وبيوتهم، فقال ﷺ: إلا الإذخر"[3] (جس دن اللہ نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اسی دن اس شہر کو حرام کیا، وہ قیامت تک کے لئے اللہ کے حرام کرنے کی وجہ سے حرام ہے۔ مجھ سے پہلے کسی کے لئے وہاں جنگ کرنا جائز نہیں ہوا، اور میرے لئے بھی صرف ایک گھڑی دن میں حلال ہوا، وہ اللہ کے حرام کرنے کے سبب قیامت تک حرام رہے گا، اس کا کانٹا نہیں توڑا جائے گا، اس کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا، اس کے لقطہ کو صرف وہی اٹھائے جو اس کا اعلان کرتا رہے، اس کی گھاس نہیں اکھاڑی جائے گی، حضرت عباس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اذخر (ایک گھاس) کی اجازت دے دیں، اس لئے کہ یہ لوہار اور گھروں کے کام آتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اذخر کاٹ سکتے ہو)۔

حرم کے بقیہ احکام اور ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے: (حرم)۔

غیر مسلموں کے لئے امن ہونا:

۱۸- یہ طے ہے کہ مسلمانوں کے تعلق سے اسلام کا حکم دنیا میں جان و مال کی حفاظت ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله"[1] (مجھے لوگوں سے اس وقت تک لڑنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک کہ وہ لا إله إلا الله نہ کہہ لیں، اور جب انہوں نے لا إله إلا الله کہہ دیا تو اپنے خون اور مال کو میری طرف سے محفوظ کر لیا، الا یہ کہ اس کا حق ہو اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہے)۔

اس اعتبار سے مسلمان کی جان و مال محفوظ ہے۔

رہا غیر مسلم تو اس کے لئے امن وحفاظت اس طرح ہے کہ مسلمان اس کو امان دے دیں، اس لئے کہ امان کا حکم یہ ہے کہ کفار کے لئے قتل ہونے، قیدی ہونے اور لوٹے جانے سے اطمینان ثابت ہو جائے،

---

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۵، مواہب الجلیل ۳/ ۱۵۰، المہذب ۱/ ۲۱۱، المغنی ۳/ ۳۵۰، ۳۵۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۲۶۔

(۳) حدیث: "إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض، فهو حرام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۸۶-۹۸۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے۔

لہذا مسلمانوں پر حرام ہے کہ کفار مردوں کو قتل کریں، ان کے بچوں اور عورتوں کو قید کریں، اور ان کے اموال کو مال غنیمت بنائیں۔

کفار کے لئے امان دینے کی اصل یہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ"[۱] (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو آپ اس کو پناہ دیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے)۔

۱۹ - امان دو قسم کا ہے:

اول: ایسا امان جو امام یا اس کا نائب دے، اس کی دو انواع ہیں: **مؤقت** (عارضی) جس کو "ہدنہ"، "معاہدہ" اور "موادعہ" کہتے ہیں۔ یہ ایسا عقد ہے جس کو امام یا نائب امام متعین مدت تک جنگ بندی کے لئے کرتا ہے۔ مدت موادعہ کی مقدار میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

روایت میں ہے: "**أن رسول الله ﷺ وادع أهل مكة عام الحديبية على أن توضع الحرب بين الفريقين عشر سنين**" (رسول اللہ ﷺ نے حدیبیہ کے سال اہل مکہ کے ساتھ دس سال تک کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا تھا)۔

نوع دوم: امان مؤبد (دائمی امان) جس کو عقد ذمہ کہتے ہیں، یعنی بعض کفار کو جزیہ دینے اور اسلامی احکام کی پابندی کی شرط پر کفر پر برقرار رکھنا۔

اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ"[۲] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے)۔

غیر اہل کتاب کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا اور ان کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے گا یا ان سے صرف اسلام قبول ہوگا، اور اگر وہ اسلام نہ لائیں تو ان کو قتل کر دیا جائے گا؟

امان کی دوسری قسم:

ایسا امان جو کسی ایک مسلمان کی طرف سے کفار کی محدود تعداد کے لئے ہو، اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم**"[۱] (مسلمانوں کے خون برابر ہیں، وہ غیروں کے خلاف ایک دست ہیں، ان کے ذمہ کی بابت ادنی آدمی بھی سعی کر سکتا ہے)۔ اس کے علاوہ دوسری روایات ہیں جن کی تفصیل ("امان"، "ذمہ"، "معاہدہ") میں دیکھیں۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۲۹، دیکھئے بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۱، فتح الجلیل

= ۱/ ۵۶، ۶۵، ۶۶، المہذب ۲/ ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۰، ۱۰۲، المغنی ۸/ ۵۹، ۵۲۳، ۵۲۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۲۲-۱۳۰۔

(۱) حدیث: "المؤمنون تتكافأ دماؤهم....." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو حسن کہا ہے (عون المعبود ۴/ ۳۰۳، ۳۰۴ طبع الہند، فتح الباری ۱۲/ ۲۶۱ طبع السلفیہ، شرح السنۃ للبغوی ۱۰/ ۱۷۳)۔

أمۃ

دیکھئے: "رق"۔

إمہال

تعریف:

۱- إمہال لغت میں: مہلت دینا، مطالبہ میں تاخیر کرنا ہے[۱]،

فقہاء کے یہاں بھی اس کا استعمال مہلت دینے اور تاخیر کرنے کے معنی میں ہے[۲]۔

إمہال تعجیل (جلدی کرنے) کے منافی ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الف- إعذار: مدعا علیہ سے قاضی کا یہ معلوم کرنا کہ کیا اس کے پاس اپنی صفائی پیش کرنے کے لئے کوئی چیز ہے؟[۴] دیکھئے اصطلاح "إعذار"۔

ب- تنجیم: عوض کو دو یا زیادہ مدتوں کے لئے مؤخر کرنا (قسطوں میں ادا کرنا)[۵]۔

ج- تلوم: رکنا، ٹھہرنا، صبر کرنا۔ اسی معنی میں مثلاً قاضی کا شوہر کی خاطر اس کی تنگ دستی کے سبب اس کی طرف سے طلاق دینے سے قبل ایک مدت تک رکنا ہے[۶]۔

---

(۱) المصباح المنیر (مہل)۔

(۲) طلبۃ الطلبہ رص ۵۰ شائع کردہ مکتبۃ المثنی بغداد، مغنی المحتاج ۲۴۸/۴ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) الفروق لابی ہلال العسکری رص ۱۹۳۔

(۴) الفروق لابی ہلال العسکری رص ۱۹۶، جواہر الإکلیل ۲۲۷/۲۔

(۵) کشاف القناع ۵۳۹/۴ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

(۶) الجبیرشرح الخصر ۵۹۰/۱ طبع مصطفی الحلبی، الدسوقی ۵۱۹/۲۔

وسترابص: بمعنی انتظار ہے۔

إمہال کی مدت بسا اوقات مقرر ہوتی ہے جیسے ایلاء کرنے والے کومہلت دینے کی مدت، اور بسا اوقات غیر متعین ہوتی ہے۔ اور اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں آپس میں اختلاف ہے [۱]۔

اجمالی حکم:

۳- ائمہ اربعہ کے نزدیک جس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے اس کو آسانی ہونے تک مہلت دینا واجب ہے، اس کو قید نہیں کیا جائے گا [۲]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ" [۳] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

عنین (نامرد) کے لئے قاضی جمہور کے نزدیک ایک سال کی مدت مقرر کرے گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کیا تھا، اس کو امام شافعی وغیرہ نے روایت کیا ہے، اس لئے کہ بسا اوقات جماع پر عدم قدرت گرمی کے سبب ہوتی ہے جو جاڑے میں زائل ہوجائے گی، یا ٹھنڈک کے سبب ہوتی ہے جو گرمی میں زائل ہوجائے گی، یا خشکی کے سبب ہوتی ہے جو موسم بہار میں زائل ہوجائے گی، یا تری کی وجہ سے ہوتی ہے جو موسم خریف میں زائل ہوجائے گی، جب ایک سال گزر گیا اور اس نے جماع نہیں کیا تو ہمیں معلوم ہوگیا کہ یہ پیدائشی نقص ہے [۴] (دیکھئے: عنین)۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ (ربص)۔

(۲) المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۸۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳ طبع بولاق، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۲۳، الفروق للقرافی ۴/ ۱۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۳ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴/ ۴۰۷ طبع الریاض۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۴) فتح القدیر ۴/ ۱۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۵، الروض المربع ۲/ ۲۷۶ طبع السلفیہ، الخرشی ۴/ ۲۳۸ شائع کردہ دار صادر۔

۴- ایلاء کرنے والے کے لئے مدت چار ماہ ہے [۱]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَآءُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" [۲] (جو لوگ اپنی بیویوں سے (ہم بستری نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے)۔ (دیکھئے: ایلاء)۔

۵- قضاء میں اگر مدعی اپنا گواہ پیش کرنے کے لئے مہلت مانگے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو مہلت دی جائے گی، لیکن یہ مہلت دینا واجب ہے یا مستحب، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

بعض نے اس مہلت کی مدت تین دن مقرر کی ہے، جب کہ بعض حضرات اس کو قاضی کی رائے پر چھوڑتے ہیں [۳]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قضاء"۔

عذر کے سبب مہلت دینے اور فریق مخالف کے مطالبہ پر اس سے روکنے [۴] کے لئے دیکھئے: ("قضاء، دعوی")۔

جو مسائل فوری طور پر نفاذ کا تقاضا کرتے ہیں ان میں مہلت دینا جائز نہیں ہوگا، مثلاً کوئی شخص اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے دے اور دونوں میں سے مطلقہ کی تعیین کے لئے مہلت مانگے [۵]۔ خریدار کا سامان کو عیب کے سبب واپس کرنے کے لئے مہلت مانگنا، اور شفیع کا شفعہ کے مطالبہ میں مہلت مانگنا وغیرہ امور

(۱) الخرشی ۴/ ۹۰، ۹۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۸، الروض المربع رص ۳۰۹، الکافی ۲/ ۵۹۵ شائع کردہ الریاض۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۸۰، ۱۸۱، شائع کردہ دار المعرفہ، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۱ طبع التجاریہ، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۷، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۴۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱۲/ ۱۲۳، ۱۲۴ طبع ہجر القاہرہ۔

(۴) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۳۴۷۔

(۵) حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی ۳/ ۳۴۵۔

جن میں فوری ہونا شرط ہے۔

بحث کے مقامات:

۶- جن مقامات پر إمہال کا ذکر آتا ہے ان میں کفالہ کے مباحث ہیں، لہذا کفیل کو مہلت دی جائے گی کہ مکفول عنہ کو قصر کی مسافت یا اس سے کم دوری سے لاکر حاضر کرے[1]، نیز نفقہ کی بحث میں ہے کہ شوہر کو اپنا وہ مال حاضر کرنے کی مہلت دی جائے گی جو مسافت قصر میں ہے[2]۔

مہر کے بارے میں عورت کو "دخول" (صحبت) کے لئے مہلت دی جائے گی، اسی طرح شوہر کو کسی عذر کی بنا پر مہلت دی جائے گی مثلاً صفائی کرنا وغیرہ[3]۔

أموال

دیکھئے: "مال"۔

أموال حربیین

دیکھئے: "أنفال"۔

أمیر

دیکھئے: "إمارت"۔

أمین

دیکھئے: "أمانت"۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۶، ۴۴۳، القلیوبی ۲/ ۳۲۸، ۳۲۹۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۸۲۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۲۷۸۔

اِناء

دیکھئے: "آنیۃ"۔

اَنبیاء

دیکھئے: "نبی"۔

اِنابۃ

دیکھئے: "نیابۃ"، "توبۃ"۔

انتباذ

دیکھئے: "اشربۃ"۔

اِنبات

دیکھئے: "بلوغ"۔

انتحار

تعریف:

۱- انتحار لغت میں: انتحر الرجل کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے: نحر نفسه (خود کو قتل کیا)۔ فقہاء نے اس کا استعمال اس معنی میں نہیں کیا، ہاں انہوں نے اس مفہوم کو "قتل الإنسان نفسه" (انسان کا خود سے جان دینا، خودکشی کرنا) سے تعبیر کیا ہے[1]۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے: "أن رجلا قاتل في سبيل الله أشد القتال، فقال النبي ﷺ: إنه من أهل النار، فبينما هو على ذلك إذ وجد الرجل ألم الجرح، فأهوى بيده إلى كنانته، فانتزع منها سهما فانتحر بها" (ایک شخص اللہ کے راستہ میں خوب لڑا، اس کے باوجود حضور ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ وہ جہنمی ہے، اسی اثناء میں اس نے زخم کی تکلیف محسوس کی، اس نے اپنے ترکش کی طرف ہاتھ بڑھا کر ایک تیر نکالا اور خود کو اس تیر سے قتل کر ڈالا)۔

اسی حدیث میں آیا ہے: "انتحر فلان فقتل نفسه"[2] (اس نے خود کو مار ڈالا)، اس کی روایت بخاری نے کی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

نحر و ذبح:

۲- نحر فقہاء کے نزدیک گردن کی رگوں کو پھاڑنا اور حلقوم کو کاٹنا ہے، اس کی جگہ گلے سے نیچے ہے۔ "انتحار" کا اطلاق خودکشی کرنے پر ہوتا ہے، خواہ کسی ذریعہ سے ہو، اسی وجہ سے وہ اس کے احکام "قتل الإنسان نفسه" کے عنوان کے تحت ذکر کرتے ہیں[1]۔

انتحار کی شکل:

۳- انتحار ایک طرح کا قتل ہے جو مختلف ذرائع سے ہوتا ہے اور قتل کی طرح اس کی متعدد انواع ہوتی ہیں۔

اگر کسی نے کسی ممنوع عمل کے ارتکاب سے اپنی جان نکالی مثلاً تلوار یا تیز چاہے بندوق کا استعمال کرنا یا زہر خوری یا اونچی جگہ سے خود کو گرا دینا یا آگ میں ڈال دینا تاکہ جل جائے، یا پانی میں گرا کر ڈبو دینا تاکہ ڈوب جائے، یا اس طرح کے دوسرے وسائل اپنائے تو یہ سب مثبت طریقہ پر انتحار ہے (کہ آدمی نے اپنے اختیار سے جان لیوا فعل اپنایا ہے)۔

اگر واجب سے اعراض کر کے جان نکالے مثلاً کھانے پینے سے گریز کرنا، زخم جس کے ٹھیک ہونے کا یقین تھا اس کا علاج نہ کرنا، اس میں کچھ اختلاف ہے جو آگے آئے گا، پانی یا آگ میں گرنے پر ہاتھ پاؤں نہ مارنا، اور درندہ جس سے بچنا ممکن تھا، اس سے نہ بچنا، یہ سب منفی طریقہ پر انتحار ہے[2] (کہ آدمی نے اپنے اختیار سے کوئی جان لیوا فعل نہیں کیا، بلکہ جان بچانے کے عمل سے گریز کر کے موت کو اپنایا)۔

۴- خودکشی کرنے والے کے ارادہ کے لحاظ سے انتحار کی دو قسمیں ہیں: انتحار عمد، انتحار خطا۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس مادہ (نحر)۔

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث: "أن رجلا قاتل في سبيل الله..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۴۹۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۴۱، المغنی ۱۱/ ۳، الشرح الصغیر ۲/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۵، ۱۱۱۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۹۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۳، مواہب الجلیل ۳/ ۲۳۳، المغنی ۸/ ۳۲۶۔

اگر انسان ایسا کام کرے جس سے اس کی جان چلی جائے اور اس نے اسی عمل سے حاصل ہونے والے نتیجہ کا ارادہ کیا تھا تو یہ قتل عمداً خودکشی کرنا مانا جائے گا، مثلاً خودکشی کے قصد سے خود کو تیر مارنا۔

اور اگر شکار یا دشمن کو مارنا چاہتا تھا، لیکن گولی اسی کو لگ گئی اور وہ مر گیا تو یہ خطأً خودکشی کرنا ہے۔ ان دونوں کے احکام عنقریب آئیں گے۔

ایسے طریقہ پر بھی خودکشی ممکن ہے جو مالکیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے یہاں شبہ عمد مانا جاتا ہے مثلاً انسان خود کو کسی ایسی چیز سے قتل کرے جس سے عام طور پر قتل نہیں کیا جاتا ہے جیسے کوڑا اور لاٹھی۔ دیکھئے: "قتل"۔

منفی طریقہ پر خودکشی کی مثالیں:

اول: مباح چیز سے گریز کرنا:

۵- جس نے کسی مباح چیز سے گریز کیا اور بالآخر مر گیا تو یہ خودکشی کرنے والا ہے، اپنی جان کو ضائع کرنے والا ہے۔ یہ تمام اہل علم کے نزدیک ہے [۱]، اس لئے کہ غذا کے لئے کھانا اور پیاس مٹانے کے لئے پینا، اتنی مقدار میں فرض ہے جس سے جان بچ جائے۔ اگر اس نے کھانا پینا چھوڑ دیا اور بالآخر ہلاک ہوگیا تو اس نے خودکشی کی، اس لئے کہ اس میں خود کو ہلاکت میں ڈالنا ہے جس کو قرآن کریم میں ممنوع قرار دیا گیا ہے [۲]۔

اگر حرام چیز کھانے، پینے پر انسان مجبور ہو جائے مثلاً مردار، سور اور شراب، اور بھوک کی وجہ سے ہلاکت کا غالب گمان ہو جائے تو کھانا پینا لازم ہے۔ اگر وہ گریز کرتا رہے اور بالآخر مر جائے تو یہ خودکشی کرنے والا ہوگیا، بمنزلہ اس شخص کے جس نے ممکن ہونے کے باوجود روٹی کھانا اور پانی پینا ترک کر دیا، اس لئے کہ اس کو ترک کرنے والا خود کو ہلاک کرنے کے لئے کوشاں ہے فرمان باری ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" [۱] (اور اپنی جان کو قتل مت کرو)۔ یہی حکم حرام کھانے پر اکراہ و جبر کرنے کا ہے کیونکہ مجبور شخص کے لئے حالت اکراہ میں مردار یا خون یا سور کا گوشت کھانے سے گریز کرنا مباح نہیں، اس لئے کہ یہ چیزیں اضطراری حالت میں مباح ہیں، کہ فرمان باری ہے: "إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" [۲] (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)۔ اور تحریم سے استثناء کرنا مباح کرنا ہے اور یہاں اکراہ کی وجہ سے اضطرار ثابت ہے۔ اگر وہ اس سے گریز کرتا رہے اور مر جائے تو اس سے مواخذہ ہوگا، اور اس کو خودکشی کرنے والا مانا جائے گا، اس لئے کہ اس سے گریز کر کے وہ خود کو ہلاکت میں ڈالنے والا ہوگیا [۳]۔

دوم: قدرت کے باوجود حرکت نہ کرنا:

۶- جس کو جاری یا ٹھہرے ہوئے پانی میں ڈال دیا گیا، جس کو ڈوبا ہوا نہیں مانا جاتا ہے وہ شخص جس کے ہاتھ پیر کھلے ہوئے ہوں اور عادتاً اس کے لئے اس سے رہائی پانا ممکن ہو پھر وہ مثلاً اپنے اختیار سے لیٹا پڑا رہا اور بالآخر ہلاک ہوگیا، تو اس کو خودکشی کرنے والا اور خود کو ہلاک کرنے والا مانا جائے گا، اور اسی وجہ سے اس صورت میں عام علماء کے یہاں ڈالنے والے پر قصاص یا دیت واجب نہیں، اس لئے کہ اس کے اس فعل سے اس کی موت نہیں ہوئی، بلکہ اس کے اس میں پڑے رہنے سے موت ہوئی ہے، جو خود اس کا اپنا فعل ہے، لہذا

---

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱/۱۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵۔

---

(۱) سورۂ نساء ۲۹۔

(۲) سورۂ انعام ۱۱۹۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۷۶، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۹، مواہب الجلیل ۳/ ۲۳۳، اسنی المطالب ۱/ ۵۷۰، المغنی ۱۱/ ۷۴۔

دوسرا شخص اس کا ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس کو آگ میں چھوڑ دیا جس سے بچنا ممکن تھا، کیونکہ آگ معمولی تھی یا وہ آگ کے کنارے تھا معمولی کوشش سے باہر نکل سکتا تھا، لیکن نہیں نکلا اور بالآخر مر گیا۔

حنابلہ کے یہاں ایک قول میں اگر اس کو ایسی آگ میں چھوڑ دیا جس سے بچ نکلنا ممکن تھا، لیکن وہ نہیں نکلا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ جس کے نتیجے میں موت ہوگئی، یہ پانی والے مسئلہ سے الگ ہے، اس لئے کہ پانی بذات خود مہلک نہیں، اسی وجہ سے لوگ پانی میں تیرنے کے لئے داخل ہوتے ہیں، جب کہ آگ معمولی بھی ہلاکت خیز ہے، نیز اس لئے کہ آگ میں شدید گرمی ہوتی ہے، اس لئے ہوسکتا ہے کہ اس کی گرمی سے الجھ کر وہ اس سے بچنے کا طریقہ بھول گیا ہو یا اس کی تکلیف وخوف سے اس کی عقل اڑ گئی ہو[1]۔

سوم: دوا وعلاج نہ کرنا:

۷- حالت مرض میں دوا نہ کرنا عام فقہاء کے نزدیک خودکشی نہیں مانا جاتا، لہذا اگر مریض علاج نہ کرے اور مر جائے تو اس کو گنہگار نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ یہ بات یقینی نہیں ہے کہ علاج سے اسے شفاء حاصل ہوگی۔

اسی طرح اگر زخمی شخص نے ہلاکت خیز زخم کا علاج ترک کردیا اور مر گیا تو اس کو خودکشی کرنے والا نہیں مانا جائے گا کہ اس کو زخمی کرنے والے پر قصاص واجب ہو، اس لئے کہ اگر علاج بھی کرے تو شفاء غیر یقینی ہے[2]۔

ہاں اگر زخم معمولی ہو، اور اس کا علاج یقینی ہو مثلاً مظلوم نے بدن کی پر پٹی نہیں باندھی، تو اس کو خودکشی کرنے والا مانا جائے گا، حتی کہ شافعیہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۶۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۳، المغنی ۹/ ۲۶۱-۳، الوجیز للغزالی ۲/ ۱۲۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۱۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۳، المغنی ۹/ ۲۶۱-۳۔

کے نزدیک زخمی کرنے والے سے قتل کرنے کے متعلق سوال نہیں کیا جائے گا[1]، اور حنابلہ نے اس کے برخلاف صراحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ امکان کے باوجود پٹی نہ باندھنا ضمان کو ساقط نہیں کرتا، جیسا کہ اگر زخمی ہونے کے بعد زخم کا علاج نہ کرے[2]۔

اور ہر چند کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ترک علاج معصیت نہیں، اس لئے کہ شفاء یقینی نہیں، تاہم انہوں نے کہا ہے کہ اگر قتل کی جگہوں کے علاوہ جسم کے کسی حصہ میں عمداً سوئی چبھودی اور وہ مر گیا تو اس میں قصاص نہیں[3]۔ چنانچہ حنفیہ نے شافعیہ کی طرح مہلک اور غیر مہلک زخم میں فرق کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر معمولی زخم کو خون رستا ہوا چھوڑ دیا جس سے موت ہوگئی تو حنفیہ کے نزدیک خودکشی کے مشابہ ہے۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کی صراحت نہیں ملی۔

اس کا شرعی حکم:

۸- خودکشی کرنا بالاتفاق حرام ہے، شرک کے بعد عظیم ترین گناہوں میں شمار ہوتا ہے، فرمان باری ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ"[4] (اور جس جان کو اللہ نے محفوظ کر رکھا ہے اسے قتل مت کرو بجز حق (شرعی) کے)، نیز فرمایا: "وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا"[5] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو، بے شک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے)۔ فقہاء کا فیصلہ ہے کہ خودکشی کرنے والے کا گناہ دوسرے کو قتل کرنے والے

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۳۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۶۱-۳۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۱۵، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۵۔

(۴) سورۂ انعام ۱۵۱۔

(۵) سورۂ نساء ۲۹۔

سے بڑا ہے، ایسا شخص فاسق اور اپنے اوپر زیادتی کرنے والا ہے، حتی کہ بعض فقہاء نے کہا ہے: باغیوں کی طرح اس کو بھی نہ غسل دیا جائے، نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے۔ اور کہا گیا ہے کہ جرم کی شناعت کو ظاہر کرنے کے لئے اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی [1]۔

جیسے کہ بعض احادیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، مثلاً فرمان نبوی ہے: "من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالدا مخلدا فيها أبدا" [2] (جو شخص خود کو پہاڑ سے گرا کر ہلاک کردے وہ دوزخ میں ہمیشہ ہمیش اسی طرح گرتا رہے گا)۔

بعض خصوصی حالات خودکشی کے مشابہ ہیں، لیکن ان کا ارتکاب کرنے والے پر سزا نہیں، اور نہ ایسا کرنے والا گنہگار ہوتا ہے، اس لئے کہ درحقیقت یہ خودکشی نہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

اول: موت کے ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونا:

۹- کشتی میں آگ لگ جائے، معلوم ہو کہ اس میں باقی رہنے پر جل جائے گا، اور اگر پانی میں کودے تو ڈوب جائے گا، تو جمہور (مالکیہ، حنابلہ، شافعیہ اور امام ابوحنیفہ کا بھی ایک قول یہی ہے) کے نزدیک اس کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے انجام دے۔ اگر خود کو پانی میں ڈال دیا اور مرگیا تو جائز ہے، اور اس کو حرام خودکشی نہیں مانا جائے گا، جبکہ دونوں پہلو برابر ہوں۔

حنفیہ میں صاحبین کی رائے (یہی امام احمد سے ایک روایت) ہے کہ کشتی میں رکنا اور صبر کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اگر اس نے خود کو پانی میں ڈال دیا تو اس کی موت اپنے فعل سے ہوگی، اور اگر کشتی میں رکا رہے تو اس کی موت دوسرے کے فعل سے ہوگی [1]۔

اسی طرح اس کے لئے موت کے ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونا جائز ہے اگر دوسرے سبب میں ایک طرح کی سہولت ہو، کیونکہ دونوں میں قتل ہونا یقینی ہے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، زیلعی نے کہا ہے: اگر اس سے کسی نے کہا: خود کو آگ میں ڈال دو یا پہاڑ سے گرا دو ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا، پہاڑ سے گرنے میں بچنے کی امید تو نہیں لیکن اس میں سہولت ہو تو اس کو اختیار ہے اگر چاہے تو ایسا کرے اور اگر چاہے تو نہ کرے، اور قتل ہونے تک صبر کرے، اس لئے کہ وہ دو طرح کی مصیبت میں مبتلا ہے، لہذا جو اس کے اپنے خیال میں آسان ہو اس کو اختیار کرے گا، یہی شافعیہ کا مذہب ہے۔ حنفیہ میں صاحبین کے نزدیک صبر کرے، اور اس کو نہ کرے، اس لئے کہ فعل کو خود سے کرنا، خود کو ہلاک کرنے کی کوشش ہے، لہذا اس سے بچنے کے لئے صبر کرے [2]۔

ہاں اگر موت کے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونے میں بچ جانے کا گمان ہو یا دیر تک زندہ رہنے کی امید ہو، گوکہ بعد میں اس فوری موت سے زیادہ سخت اور رسیا تک موت کا سامنا ہو، تو مالکیہ کی صراحت ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حتی الامکان جان کی حفاظت واجب ہے، حنابلہ نے اس کو "اولی" سے تعبیر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب نہیں [3]۔

۱۰- موت کے ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونے کی ایک اور مثال یہ ہے کہ فقہاء نے لکھا ہے: اگر کسی کا تلوار وغیرہ

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۸۴، القلیوبی مع حاشیہ عمیرہ ۱/ ۳۴۸، ۳۴۹، المغنی ۲/ ۴۱۸، الزواجر لابن حجر الہیثمی ۲/ ۹۶۔

(۲) حدیث: "من تردى من جبل فقتل نفسه....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۳-۱۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) المغنی ۱۰/ ۵۵۴، الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۴، القلیوبی ۴/ ۲۱۰، الزیلعی ۵/ ۱۹۰۔

(۲) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۱۹۰، القلیوبی ۴/ ۲۱۰۔

(۳) الخرشی ۳/ ۱۲۱، المغنی ۱۰/ ۵۵۴۔

سے پیچھا کیا اور بھاگنے والا باتمیز ہے، بھاگتے ہوئے اس نے خود کو چھت کے اوپر سے پانی یا آگ میں ڈال دیا، اور مر گیا تو شافعیہ کے نزدیک (ایک قول میں) اس پر ضمان نہیں، یہی حنفیہ کے مذہب کا قیاس ہے، اس لئے کہ اس نے خود کو عمداً براہ راست ہلاک کیا ہے، جیسا کہ اگر کسی نے دوسرے کو اپنی جان لینے پر مجبور کیا، اور دوسرے نے اپنی جان لے لی، گویا ان کے نزدیک خودکشی کے مشابہ ہے، شافعیہ کے یہاں دوسرا قول ہے: اس پر آدھی دیت واجب ہے۔

اور اگر مذکورہ بالا کسی سبب سے اس کی ہلاکت ناواقفیت کی وجہ سے ہوئی مثلاً وہ اندھا تھا یا تاریکی تھی یا کنویں کا منہ ڈھکا ہوا تھا، یا پیچھا کرنے والے نے اس کو کسی تنگ جگہ میں موجود درندہ کے پاس جانے پر مجبور کر دیا، تو پیچھا کرنے والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ مقتول نے خود کو ہلاک کرنے کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ پیچھا کرنے والے نے اس کو بھاگنے پر مجبور کیا، جس کے نتیجہ میں اس کی ہلاکت ہوئی، اسی طرح اصح قول کے مطابق اگر بھاگتے ہوئے چھت گر گئی اور وہ دب کر مر گیا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: اگر کسی کا ننگی تلوار لے کر پیچھا کیا، وہ بھاگا اور بھاگتے ہوئے ہلاک ہو گیا تو اس کا ضامن ہوگا، خواہ اونچی جگہ سے نیچے گر گیا ہو یا چھت کے نیچے آ کر دب گیا ہو یا کنویں میں گر گیا ہو یا درندہ سے مڈبھیڑ ہوگئی ہو، یا پانی میں ڈوب گیا ہو یا آگ میں جل گیا ہو، خواہ بھاگنے والا چھوٹا ہو یا بڑا، اندھا ہو یا بینا، عقل مند ہو یا مجنون[2]۔

مالکیہ نے مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: جس نے کسی کو تلوار دکھائی اور دونوں میں عداوت تھی، تلوار دکھاتے ہوئے اس کی

(۱) نہایۃ المحتاج ۷ر ۳۴۳۔

(۲) المغنی ۹ر ۵۷۷۔

طرف آگے بڑھا وہ اس کی وجہ سے بھاگا، وہ اس کا پیچھا کرتا رہا بالآخر اس کی موت ہوگئی تو اس پر قصاص ہے "قسامت" نہیں، اگر وہ گرے بغیر مرا ہو، اور اگر گر کر مرا ہو تو قصاص مع قسامت واجب ہے۔

اگر دونوں میں عداوت نہ ہو تو قصاص نہیں، البتہ عاقلہ کے ذمہ اس کی دیت ہوگی[1]۔

دوم: تنہا شخص کا دشمن کی صف پر حملہ آور ہونا:

۱۱- تنہا مسلمان دشمن کے لشکر پر حملہ آور ہو اور یقین ہو کہ شہید ہو جائے گا تو اس کے جواز میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ایک تنہا بہت سے کفار پر حملہ آور ہو سکتا ہے اگر اس کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہو، اور اس میں طاقت وقوت ہو، اور اس کو اپنے اثر انداز ہونے کا غالب گمان ہو، گو کہ اپنی جان جانے کا یقین ہو، یہ خودکشی نہیں مانی جائے گی[2]۔

ایک قول ہے کہ شہادت کا طالب اور نیک نیت ہو تو حملہ آور ہو جائے، اس لئے کہ اس کا مقصود دشمنوں کا ایک فرد ہے، اور یہ اس فرمان باری میں واضح ہے: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ"[3] (اور انسانوں میں کوئی ایسا بھی ہوتا ہے جو اپنی جان (تک) اللہ کی رضا جوئی کے لئے بیچ ڈالتا ہے)۔

بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ اگر اس کو غالب گمان ہو کہ جس پر حملہ کرنے والا ہے اس کو مار دے گا اور خود بچ جائے گا (تو جائز ہے) اسی طرح اس وقت جائز ہے جب کہ یقین اور غالب گمان ہو کہ شہید ہو جائے گا، لیکن دشمن کو کاری زد پہنچائے گا یا شجاعت کا اظہار کرے گا، یا اس طرح اثر انداز ہوگا کہ مسلمانوں کو

(۱) مواہب الجلیل ۶ر ۲۴۱، جواہر الإکلیل ۲ر ۲۵۷۔

(۲) الشرح الکبیر ۲ر ۱۸۳۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۰۷، نیز دیکھئے تفسیر القرطبی ۲ر ۳۶۳۔

اس سے فائدہ ہوگا[۱]۔

اس کو خود کو ہلاکت میں ڈالنا نہیں مانا جائے گا، جس کی ممانعت اس فرمان باری میں ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[۲] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو) اس لئے کہ "تہلکۃ" کا معنی (جیسا کہ اکثر مفسرین نے لکھا ہے) مال و دولت میں رہ کر اس کو بڑھانا اور جہاد کو ترک کرنا ہے، اس لئے کہ ترمذی کی روایت ہے کہ اسلم ابو عمران نے قسطنطنیہ کا واقعہ نقل کرتے ہوئے کہا: ایک مسلمان نے رومیوں کی صف پر حملہ کیا اور اس میں گھس گیا، لوگ پکار اٹھے "سبحان اللہ! حیرت ہے کہ وہ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈال رہا ہے۔ یہ سن کر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کھڑے ہوئے اور فرمایا: تم اس آیت کو غلط محل پر محمول کرتے ہو، یہ تو ہم انصار کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جب اللہ نے اسلام کو عزت دے دی، اس کے حامی بہت ہوگئے تو ہم میں سے بعض نے بعض سے چپکے سے کہا اور رسول اللہ ﷺ کو خبر نہ ہوئی کہ ہماری دولت ضائع ہوچکی ہے، اب تو اللہ نے اسلام کو عزت دے دی ہے، اس کے حامی بہت ہوگئے ہیں تو کیوں نہ ہم جہاد میں نہ جاکر اپنے ضائع اموال کو سنبھال لیں، ہمارے اس قول کی تردید میں حضور ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی: "وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" (اور اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہو اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو) "تہلکۃ" یہ تھا کہ ہم مال و دولت کی دیکھ ریکھ کے لئے جہاد کو ترک کردیں[۳]۔

رازی نے امام شافعیؒ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنت کا تذکرہ فرمایا تو ایک شخص نے آپ ﷺ سے عرض کیا: "أرأيت إن قتلت في سبيل الله فأين أنا؟ قال: في الجنة، فألقى تمرات في يديه ثم قاتل حتى قتل"[۱] (بتائیے! اگر میں راہ خدا میں شہید ہوجاؤں تو کہاں رہوں گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جنت میں، اس کے ہاتھ میں کچھ کھجوریں تھیں ان کو پھینک کر جنگ کرنے لگا، بالآخر شہید ہوگیا)۔

اسی طرح ابن العربی نے کہا: میرے نزدیک صحیح اس کا جواز ہے، کہ اس میں چار وجوہات ہیں:

اول: طلب شہادت۔

دوم: دشمن کو نقصان پہنچانا۔

سوم: مسلمانوں کو دشمن کے خلاف ولولہ و حوصلہ دینا۔

چہارم: دشمنوں کے دلوں کو کمزور کرنا کہ وہ دیکھیں گے کہ یہ تنہا شخص کا کارنامہ ہے تو جماعت و مجمع کا کیا حال ہوگا[۲]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر معلوم ہو کہ لڑنے پر شہید ہوجائے گا اور نہ لڑے تو قید کرلیا جائے گا، تو اس پر لڑنا لازم نہیں، ہاں اگر لڑتے ہوئے شہید ہوجائے تو جائز ہے، بشرطیکہ دشمن کو زد پہنچا سکے، لیکن اگر معلوم ہو کہ دشمن کو نقصان نہیں پہنچا سکے گا تو اس کا دشمن پر حملہ کرنا حلال نہیں، اس لئے کہ اس کے حملہ سے دین کا کچھ بھی اعزاز نہیں ہوگا[۳]۔

اسی طرح محمد بن الحسن سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ اگر تنہا شخص

---

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۶۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۳) اسلم ابو عمران کے اثر کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۱۱-۳۱۲ طبع السلفیہ) اور حاکم (المستدرک ۲/ ۲۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) التفسیر الکبیر لفخر الدین الرازی ۵/ ۱۵۰، القرطبی ۲/ ۳۶۳۔ حدیث: "أرأيت إن قتلت في سبيل الله....." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۱۱۶۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۲۲۔

نے ایک ہزار مشرکین پر حملہ کر دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، اگر بچ نکلنے یا دشمن کو زد پہنچانے کی امید ہو[1]۔

سوم: راز فاش ہونے کے ڈر سے خودکشی کرنا:

۱۲ – اگر کسی مسلمان کو اندیشہ ہو کہ قید کر لیا جائے گا، اور اس کے پاس مسلمانوں کے اہم راز ہیں، اور یقین ہو کہ دشمن ان رازوں کو حاصل کرے گا جس سے مسلمانوں کی صف میں زبردست نقصان ہوگا، اور بعد میں خود اس کو قتل کر دیا جائے گا، تو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ خودکشی کر لے یا ہتھیار ڈال دے؟

راز فاش ہونے کے اندیشہ سے خودکشی کے جواز و عدم جواز کے بارے میں فقہی کتابوں میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

البتہ جمہور فقہاء نے کفار سے لڑنے کی اجازت دی ہے، اگر کفار مسلمانوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں کہ مسلمانوں کو یقین ہو کہ کافروں کے ساتھ مسلمان بھی مارے جائیں گے، شرط یہ ہے کہ کفار کو مارنے کا ارادہ کرے، اور حتی الامکان مسلمانوں کو بچائے، بعض حضرات نے قید لگائی ہے کہ اس صورت میں جائز ہے جب کہ جنگ چل رہی ہے، اور یقین ہو کہ اگر ہم اپنا ہاتھ روک لیں گے تو وہ غالب آجائیں گے یا ہم کو زبردست نقصان پہنچا دیں گے، اس مسئلہ کو ان لوگوں نے اس قاعدہ کی فروعات و تطبیقات میں شمار کیا ہے: ''يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام'' (عمومی ضرر کے ازالہ کے لئے خصوصی ضرر کو گوارا کر لیا جائے گا)۔

معلوم ہے کہ فقہاء اس امر کو جائز قرار نہیں دیتے کہ ڈوبتی ہوئی کشتی کے بوجھ کو کم کرنے کے لئے کسی شخص کو سمندر میں ڈالا جائے تاکہ مسافرین بچ جائیں، خواہ کشتی والے جس تعداد میں ہوں، البتہ دسوقی مالکی نے ''لخمی'' سے نقل کیا ہے کہ قرعہ اندازی کر کے سمندر میں ڈالنا جائز ہے[1]۔

کسی کا دوسرے کو حکم دینا کہ مجھے مار ڈالو:

اگر کسی نے دوسرے سے کہا: مجھے مار ڈالو، یا قاتل سے کہا: اگر تم مجھے قتل کر دو تو میں تم کو بری کر دوں گا، یا میں نے اپنی جان تم کو ہبہ کر دی، اور اس نے عمداً قتل کر دیا، تو اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول:

۱۳ – اس حالت میں قتل خودکشی نہیں مانا جائے گا، لیکن اس کی وجہ سے قصاص واجب نہیں ہوگا، بلکہ قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی۔

یہی (امام زفر کے علاوہ) حنفیہ کا مذہب ہے، بعض شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے، سحنون نے اس کو امام مالک سے روایت کیا ہے، اور اس کو ''اظہر الاقوال'' قرار دیا ہے، اس لئے کہ اباحت جان کے بارے میں جاری نہیں ہوتی، قصاص محض شبہ کی وجہ سے ساقط ہے،

---

(۱) القرطبی ۲/ ۳۶۳ یہ حالت، بعینہ اس کے کہ خود پر بارود باندھ کر خود کو دشمن کے ٹینکوں کے سامنے ڈال دے کے مشابہ ہے تاکہ وہ تباہ ہو جائیں حالانکہ اپنی ہلاکت کا یقین ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، فتح القدیر ۴/ ۲۸۷، الدسوقی ۲/ ۱۷۸، ۳/ ۲۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹، ۸/ ۶۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۰۵، ۳۶۳۔
جو شخص راز فاش ہونے کے اندیشہ سے خودکشی کرتا ہے اور اس کو یقین ہے کہ کفار ان رازوں کو حاصل کر کے مسلمانوں کو زیر کر دیں گے یا ان کو زبردست نقصان پہنچائیں گے تو یہ صورت دو ضرر کے موازنہ کی اس حالت کے مشابہ ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں مسلمان کا خود جان دینا ہے اور ڈھال والی صورت میں دوسرے کے واسطے سے قتل کرنا ہے۔
ایک اور لحاظ سے دیکھا جائے تو قید ہونے کے بعد یا قید کے بعد چھٹکارے اور رہائی کا احتمال ہے یا دشمن کا ان رازوں کے حاصل نہ کر سکنے کا احتمال ہے اس تقدیر پر ہم قطعیت کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جان دینا جائز ہے۔

اس لئے کہ اس نے اجازت دی ہے، شبہ مال کے وجوب سے مانع نہیں، لہذا قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ عمدا ہے، اور عاقلہ دیت عمد برداشت نہیں کرتے [1]۔

حنفیہ نے وجوب دیت میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر اس کو تلوار سے قتل کردے تو قصاص نہیں، اس لئے کہ اباحت جان میں جاری نہیں ہوتی اور اجازت کے شبہ کے سبب قصاص ساقط ہے، قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی، اور اگر اس کو بھاری چیز سے قتل کردے تو قصاص نہیں، البتہ عاقلہ پر دیت واجب ہوگی [2]۔

دوم:

۱۴ - اس حالت میں قتل، قتل عمد ہے، اس پر خودکشی کا کوئی حکم نہیں آئے گا، اسی وجہ سے قصاص واجب ہے۔

یہ مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے، جس کو ابن القاسم نے "حسن" قرار دیا ہے، یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، حنفیہ میں زفر اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ قتل کا حکم دینا عصمت وحفاظت پر مؤثر نہیں، کیونکہ جان کی عصمت کسی بھی حال میں اباحت کا احتمال نہیں رکھتی، اور اس کی اجازت غیر معتبر ہے، اس لئے کہ قصاص کا حق اس کے وارث کو ہوتا ہے، خود اس کو نہیں، نیز اس لئے کہ اس نے ایسا حق ساقط کیا ہے جو ابھی ثابت نہیں ہوا [3]۔

سوم:

۱۵ - اس حالت میں قتل کا حکم خودکشی کا ہے، لہذا قاتل پر نہ قصاص واجب ہے، نہ دیت۔ یہی حنابلہ کا مذہب، شافعیہ کے یہاں قول اظہر، حنفیہ کے یہاں ایک روایت جس کو قدوری نے صحیح قرار دیا ہے، اور مذہب مالک میں یہ ایک مرجوح روایت ہے۔

رہا قصاص کا ساقط ہونا تو قتل وجنایت کی اجازت کے سبب ہے، نیز اس لئے کہ امر کا صیغہ شبہ پیدا کرتا ہے، اور قصاص ایسی مقررہ سزا ہے جو شبہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔

رہا دیت کا ساقط ہونا تو اس لئے کہ اس کی جان کا ضمان خود اس کا حق ہے، لہذا یہ اپنا مال ضائع کرنے کی اجازت دینے کی طرح ہوگیا جیسے کہے: میرے جانور کو مار ڈالو، اس نے مار دیا، تو بالاجماع ضمان نہیں، لہذا امر صحیح ہے، نیز اس لئے کہ مورث نے دیت بھی ساقط کردی، لہذا ورثاء کی خاطر واجب نہیں ہوگی۔

اگر حکم دینے والا یا اجازت دینے والا پاگل یا بچہ ہو تو اس کی اجازت کے سبب قصاص یا دیت کچھ بھی ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کی اجازت کا اعتبار نہیں [1]۔

۱۶ - اگر کہے: میرا ہاتھ کاٹ دو، اگر یہ کاٹنا اس لئے ہے تاکہ زخم سرایت نہ کرے مثلاً اس کے ہاتھ میں عضو سڑا دینے والی بیماری تھی، تو اس کا ہاتھ کاٹنے میں بالاتفاق کوئی حرج نہیں۔

اگر کسی اور وجہ سے ہو تو حلال نہیں۔ اور اگر اس کی اجازت سے کاٹ دیا اور کاٹنے کی وجہ سے وہ نہیں مرا تو جمہور کے نزدیک کاٹنے والے پر قصاص یا دیت نہیں، اس لئے کہ اعضاء کو اموال کے درجہ میں رکھا جاتا ہے، لہذا وہ اباحت اور اجازت سے قابل سقوط ہوں گے، جیسا کہ اگر اس سے کہے: میرا مال تلف کردو اور اس نے تلف کر

---

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۵، ۲۳۶، الزیلعی ۵/ ۱۹۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۵۲۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۵۲، البدائع ۷/ ۲۳۶، الوجیز للغزالی ۲/ ۱۲۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۳۶، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۰۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۷۵، کشاف القناع ۵/ ۵۱۸، الزیلعی ۵/ ۱۹۰، البدائع ۷/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۴۸، ۲۹۶، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۵، ۲۳۶۔

دیا (تو کچھ نہیں ہوگا)[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر اس سے کہے: میرا ہاتھ کاٹ دو، تم پر کچھ واجب نہیں، تو وہ قصاص لے سکتا ہے اگر کاٹنے کے بعد وہ بری کرنے پر برقرار نہ رہے، بشرطیکہ زخم عرصہ تک باقی رہ کر موت کا باعث نہ بنے کہ اس صورت میں اس کے ولی کے لئے قسامت وقصاص یا دیت کا حق ہوگا[۲]۔

۱۷- اگر دوسرے کو حکم دیا کہ اس کے سر میں زخم لگادے اور اس نے عمداً زخم لگادیا، اور وہ اسی میں مر گیا تو جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک قصاص نہیں۔

البتہ زخم لگانے والے پر دیت کے وجوب میں ان کے یہاں اختلاف ہے: حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک مرجوح روایت ہے کہ قاتل پر دیت واجب ہے، اس لئے کہ سر کے زخم کو معاف کرنا قتل سے معافی نہیں ہوگی۔ اسی طرح زخم لگانے کا حکم دینا قتل کرنے کا حکم نہیں ہوگا، قیاس کا تقاضا تھا کہ قصاص واجب ہو، لیکن شبہ ہونے کے سبب قصاص ساقط ہوگیا، اس لئے دیت واجب ہوگی، نیز اس لئے کہ اس کی موت سے واضح ہوگیا کہ فعل قتل ہے، حالانکہ اس کو کاٹنے کا حکم ملا تھا، قتل کرنے کا نہیں۔

ہاں اگر اس نے جرم کو یا کاٹنے اور اس کے نتیجہ کو معاف کردیا ہو تو یہ جان کی معافی ہے[۳]۔

امام شافعی کا راجح قول اور حنفیہ میں صاحبین کا مذہب ہے کہ اگر

(۱) البدائع ۷/۲۳۶، ابن عابدین ۵/۵۲، ۳۵۱، نہایۃ المحتاج ۷/۲۹۶، مواہب الجلیل ۶/۲۳۳، شرح منتہی الإرادات ۳/۲۷۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/۵۲۳، الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۷/۲۹۶، المغنی ۹/۴۹۶۔

(۳) ابن عابدین ۵/۳۶۱، الشرح الکبیر للدردیر ۴/۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۷/۲۹۶، المغنی ۹/۴۶۹-۴۷۰۔

وہ کاٹنا جس کی اجازت دی گئی تھی، وہی سرایت کر گیا اور جان چلی گئی تو یہ رائیگاں ہے، اس لئے کہ اجازت کی وجہ سے کاٹنے اور سر میں زخم لگانے کی وجہ سے جو قتل ہوا وہ خودکشی کے مشابہ ہے، لہذا اس میں قصاص یا دیت واجب نہیں، نیز اس لئے کہ سر کے زخم لگانے کو معاف کرنا قتل کو معاف کرنا ہے، لہذا زخم لگانے کا حکم دینا قتل کا حکم دینا ہوگا، نیز اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ دیت ابتداءً مورث کے لئے ثابت ہوتی ہے، جس کو اس نے اپنی اجازت کے سبب ساقط کردیا ہے[۱]۔

مالکیہ کے سابقہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حال میں قصاص ثابت ہوگا اگر وہ بری کرنے پر برقرار نہ رہے۔

انسان کا دوسرے کو اپنی جان مارنے کا حکم دینا:

۱۸- اگر کسی انسان نے دوسرے کو حکم دیا کہ خودکشی کرلے (اور یہ حکم إکراہ کے درجہ کا نہ ہو)، اور اس نے اپنے کو قتل کردیا تو تمام فقہاء کے نزدیک وہ خودکشی کرنے والا شمار ہوگا، خود حکم دینے والے پر کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ جس کو حکم دیا گیا ہے، اس نے اپنے اختیار سے اپنے کو قتل کیا ہے، اور فرمان باری ہے: "وَلَا تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ"[۲] (اور اپنی جانوں کو مت قتل کرو)، محض امر کرنا نہ اختیار میں اثر انداز ہے، نہ رضامندی میں، بشرطیکہ مکمل إکراہ کی حد تک نہ پہنچے جس کا بیان آگے آرہا ہے۔

خودکشی کے لئے إکراہ:

۱۹- لغت میں کسی کو ایسے امر پر مجبور کرنا جس کو وہ پسند نہ کرے اس کی دو انواع ہیں: ملجی وغیر ملجی۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۹۶، البدائع ۷/۲۳۷۔

(۲) سورۂ نساء ۲۹۔

ملجئ: اکراہ کامل: یعنی ایسی چیز کے ذریعہ اکراہ کرے جس سے جان جانے یا کوئی عضو تلف ہونے کا اندیشہ ہو، اس نوعیت کا اکراہ، رضامندی کو ختم کردیتا ہے، اور الجاء ومجبوری کو ثابت کرتا ہے، اور اختیار کو ختم کردیتا ہے۔

غیر ملجئ: ایسی چیز کے ذریعہ اکراہ جس سے جان جانے کا اندیشہ نہ ہو، یہ اکراہ الجاء ومجبوری کا موجب نہیں ہوتا، اور نہ اختیار کو ختم کرتا ہے، یہاں مراد اکراہ ملجئ ہے، جو رضامندی کو ختم کردیتا ہے اور اختیار کو ختم کردیتا ہے[1]۔

۲۰- اگر کسی انسان نے دوسرے کو اکراہ ملجئ کے ساتھ مجبور کیا کہ وہ مکرہ (اکراہ کرنے والے) کو قتل کرے مثلاً اس سے کہا: مجھے قتل کردو، ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا، لہذا اس نے اس کو قتل کردیا، تو یہ خودکشی کے حکم میں ہے۔ چنانچہ اس میں قاتل پر قصاص یا دیت جمہور کے نزدیک یعنی حنفیہ وحنابلہ وشافعیہ کے قول اظہر پر واجب نہیں، اس لئے کہ مکرہ (راء کے زبر کے ساتھ) اکراہ تام (ملجئ) میں مکرہ کے ہاتھ میں آلہ کے طور پر ہوتا ہے۔ اور فعل کی نسبت مکرہ (یعنی مقتول) کی طرف کی جاتی ہے، تو گویا اس نے خود کو قتل کیا ہے۔ جیسا کہ حنفیہ کا استدلال ہے، نیز اس لئے کہ مکلف کی اجازت سے دیت وقصاص دونوں ساقط ہوجاتے ہیں جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے: پھر اگر مسئلہ اکراہ ملجئ کے درجہ کا ہو تو کیا کہنا ہے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ مکرہ پر دیت واجب ہے، اس لئے کہ اجازت سے قتل مباح نہیں ہوتا، البتہ یہ شبہ ہے جس سے قصاص ساقط ہوجائے گا[2]، اس موضوع پر ہمیں مالکیہ کی صراحت نہیں ملی۔ ان کی یہ رائے گذر چکی ہے کہ قاتل پر قصاص واجب ہے اگر مقتول نے اس کو قتل کرنے کا حکم دیا ہو۔

۲۱- اگر کسی نے دوسرے کو اکراہ ملجئ کے طور پر مجبور کیا کہ وہ دوسرا شخص خود کو قتل کرلے مثلاً اس سے کہا: خود کو قتل کرو، ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا، تو اس دوسرے شخص کے لئے خود کو قتل کرنا جائز نہیں، ورنہ خودکشی کرنے والا اور گنہگار شمار ہوگا، اس لئے کہ مکرہ علیہ (جس چیز کی خاطر مجبور کیا جائے) مکرہ بہ (جس چیز کے ذریعہ مجبور کیا جائے) سے الگ نہیں، دونوں ہی قتل ہیں، تو وہ خود کو قتل کرے، اس سے بہتر ہوگا کہ مکرہ اس کو قتل کرے، نیز اس لئے کہ قتل سے پہلے ممکن ہے کہ مکرہ رجوع کرلے یا دوسرے اسباب کی وجہ سے حالت بدل جائے، لہذا اس کے لئے جائز نہیں کہ خودکشی کرے اور خود کو قتل کرے۔

اس کی فروعات میں سے یہ ہے کہ اگر اس نے اپنا قتل کرلیا تو شافعیہ کے یہاں قول اظہر یہ ہے کہ مکرہ پر قصاص نہیں، اس لئے کہ یہ درحقیقت اکراہ نہیں، کیونکہ مامور بہ اور مخوف بہ (جس کا خوف) ہے ایک ہیں، تو گویا اس نے قتل کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ شافعیہ کی تعلیل ہے، تاہم حکم دینے والے پر آدھی دیت واجب ہوگی، اس بناپر کہ مکرہ شریک ہے، البتہ اس سے قصاص ساقط ہوجائے گا اس شبہ سے مکرہ نے اپنا قتل خود کیا ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: (اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے) کہ مکرہ پر قصاص واجب ہے اگر مکرہ نے اپنے کو قتل کردیا، جیسا کہ اگر اس کو کسی اور کے قتل پر مجبور کرتا (تو قصاص واجب ہوتا)[2]۔

اگر اس کو اپنے قتل کرنے پر ایسی چیز کے ذریعہ اکراہ وجبر کرے جس میں سخت عذاب ہو مثلاً جلانا یا مثلہ کرنا اگر وہ اپنا قتل نہیں کرتا، تو

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/۱۸۱، البدائع ۷/۱۷۵، اسنی المطالب ۳/۲۸۲، مواہب الجلیل ۵/۳، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۶۰۔

(۲) الوجیز للغزالی ۲/۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۷/۲۴۸، ۲۹۶، شرح منتہی الارادات ۳/۲۷۵، البدائع ۷/۱۷۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۲۴۷۔

(۲) کشاف القناع ۵/۵۱۸، نہایۃ المحتاج ۷/۲۴۷۔

پیدا کراہ ہوگا، جیسا کہ بزازی کی رائے ہے اور علماء شافعیہ میں سے رافعی کا اسی طرف میلان ہے، گوکہ اس میں بلقینی نے اختلاف کیا ہے [۱]۔

حنفیہ نے موضوع کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر اس نے کہا: تم خود کو آگ میں ڈالو یا پہاڑ کی چوٹی سے گرا دو ورنہ میں تم کو تلوار سے مار ڈالوں گا، چنانچہ اس نے خود کو پہاڑ سے گرا دیا، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکرہ کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ خود اس کو قتل کرتا تو امام صاحب کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہ تھا، کیونکہ یہ بھاری چیز کے ذریعہ قتل ہے، لہذا اس پر اکراہ کا حکم بھی یہی ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک مکرہ کے مال میں دیت واجب ہوگی، اور امام محمد کے نزدیک قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ تلوار سے قتل کرنے کی طرح ہے، اور اگر اس نے خود کو آگ میں ڈال دیا اور جل گیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی مکرہ پر قصاص واجب ہے [۲]۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔ دیکھئے: "اکراہ"۔

خودکشی کرنے والے کا دوسرے کے ساتھ شریک ہونا:

۲۲ - اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر کسی نے خود کو زخمی کیا پھر دوسرے نے اس کو زخمی کر دیا اور ان دونوں زخموں کے سبب وہ مر گیا تو کیا اس کو خودکشی مانا جائے گا؟ اور کیا شریک ہونے والے پر قصاص یا دیت واجب ہے؟ ان کے یہاں اس کا حکم صورتوں کے لحاظ سے الگ الگ ہے۔

الف - اگر خود کو عمداً یا خطاءً زخمی کیا مثلاً جس نے اس پر زیادتی کرتے ہوئے زخم لگایا تھا اس کو مارنا چاہا، لیکن خود اسی کو لگ گیا یا اپنے زخم کا ٹانکا لگایا، تو تازہ گوشت زد میں آ گیا، پھر کسی دوسرے نے اس کو خطاءً زخم لگا دیا اور ان دونوں کے سبب وہ مر گیا تو عام فقہاء کے یہاں قصاص نہیں، اس لئے کہ غلطی والے پر بالاجماع قصاص نہیں، البتہ شریک کے عاقلہ پر آدھی دیت لازم ہوگی، جیسا کہ اگر دو آدمی غلطی سے اس کو قتل کر دیتے (تو آدھی آدھی دیت ہوتی)۔

ب - اگر اس نے خود کو خطاءً زخمی کیا پھر دوسرے شخص نے عمداً اس کو زخمی کر دیا تو اس پر جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کے نزدیک اور حنابلہ کے یہاں اصح قول میں قصاص نہیں، اس بنیاد پر کہ قاعدہ ہے: اس شخص کے ساتھ قدم میں شریک کو قتل نہیں کیا جائے گا، جس پر قصاص واجب نہیں جیسے غلطی کرنے والا اور بچہ، اور عمداً ارتکاب کرنے والے پر اس کے مال میں عمد کی آدھی دیت واجب ہے، اس لئے کہ کس وجہ سے وہ مرا ہے؟ معلوم نہیں [۱]۔

حنابلہ کے یہاں ایک دوسرے قول کے مطابق: عمداً زخمی کرنے والے شریک سے قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے قتل کا قصد کیا ہے، اس کے شریک کی خطا اس کے قصد میں اثر انداز نہیں ہوگی [۲]۔

ج - اگر اس نے خود کو عمداً زخمی کیا، اور دوسرے نے بھی عمداً زخمی کیا اور دونوں زخموں کی وجہ سے وہ مر گیا تو حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ عمداً زخمی کرنے والے شریک سے قصاص لیا جائے گا، شافعیہ کے یہاں قول اظہر یہی ہے، اور مالکیہ کے یہاں بھی ایک قول یہی ہے، بشرطیکہ قسامت ہو، اس لئے کہ یہ خالص عمداً قتل ہے، لہذا اس کے شریک پر قصاص واجب ہوگا، جیسا کہ باپ کے ساتھ شریک

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۴۔

(۲) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی ۵/ ۱۹۰۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۸، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۲، المغنی ۹/ ۳۸۰۔

(۲) المغنی ۹/ ۳۸۱۔

پر ہوتا ہے[۱]۔

حنفیہ نے کہا اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک قول، شافعیہ کے یہاں **قول** اظہر کے بالمقابل **قول** اور حنابلہ کے یہاں ایک **قول** ہے کہ خود کو قتل کرنے والے کے شریک پر قصاص نہیں، گوکہ دونوں کا زخم عمداً ہو، اس لئے کہ یہ غلطی کرنے والے کے شریک سے ہلکا ہے، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، نیز اس لئے کہ اس نے جس کے ساتھ شرکت کی ہے اس پر **قصاص** واجب نہیں، لہذا اس پر بھی **قصاص لازم** نہ ہوگا، جیسے "غلطی" کا شریک ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا قتل ہے جو موجب (قصاص) فعل اور غیر موجب **قصاص فعل** سے مرکب ہے، جیسا کہ حنفیہ کا استدلال ہے۔

اور جب **قصاص** واجب نہیں تو زخمی کرنے والے پر اس کے **مال** میں آدھی دیت واجب ہوگی، اور مالکیہ کے نزدیک آدھی دیت کے وجوب **میں** تسامت کی شرط نہیں، البتہ انہوں نے یہ اضافہ کیا ہے کہ زخمی کرنے والے کو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور ایک **سال تک قید** بھی رکھا جائے گا[۲]۔

۲۳-معلوم ہے کہ دیت شرکاء قتل پر تقسیم ہوتی ہے، اور ان افعال پر بھی جن کے نتیجہ میں قتل ہوا ہے، اگر قتل خود اس کے اپنے **فعل**، اور شریک کے **فعل** سے ہوا، اور ہم وجوب **قصاص** کے قائل نہ ہوں تو شریک پر آدھی دیت واجب ہوگی، اور اسی وجہ سے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی اپنی ذاتی **فعل** اور زید نیز شیر اور سانپ (سب) کے **فعل** سے مر گیا تو زید تہائی دیت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ شیر اور سانپ کا فعل ایک جنس کا ہے اور یہ دنیا و آخرت[۳] میں معاف ہے اور زید کا فعل دنیا و آخرت دونوں میں معتبر ہے اور خود اس کا اپنا فعل دنیا میں **معاف** ہے لیکن آخرت میں نہیں، چنانچہ وہ **بالاجماع** گنہگار ہے[۱]۔

۲۴-شافعیہ اور حنابلہ نے ایک اور مسئلہ چھیڑا ہے جس کی کسی شخص کے اپنے قتل میں شرکت کے مسئلہ میں اہمیت ہے، اور وہ مسئلہ ہے: مہلک زہر کے ذریعہ زخم کے علاج کرنے کا، لہذا اگر کسی نے اس کو زخمی کردیا اور اس نے زخم کا علاج زہر ہلاہل کے ذریعہ کیا جو فوراً ہلاک کردیتا ہے تو اس نے خود اپنا قتل کردیا اور زخم کے سرایت کرنے کو روک دیا اور اس شخص کے درجہ میں ہوگیا جس نے زخمی ہونے کے بعد خود کو ذبح کرلیا، لہذا اس کے زخمی کرنے والے پر اس کی جان کا قصاص یا دیت واجب نہیں، البتہ زخم کو دیکھا جائے گا اگر اس کی وجہ سے قصاص واجب ہو تو اس کا ولی اس کا **قصاص لے سکتا** ہے، ورنہ ولی کے لئے اس کا تاوان ہوگا۔ اور اگر زہر ایسا ہو کہ اکثر ہلاک نہ کرتا ہو یا اس کی اس حالت و اثر کا علم نہ ہو یا کبھی آدمی کے فی نفسہ فعل کے سبب قتل کردیتا ہو تو یہ قتل شبہ عمد ہے۔ اور اس کے شریک کا حکم غلطی کرنے والے کے شریک کی طرح ہے اور جب زخمی کرنے والے پر قصاص واجب نہیں تو اس پر آدھی دیت واجب ہوگی۔

اگر زہر اکثر مار ڈالتا ہو اور اس کے حال و اثر کا (استعمال کرنے والے کو) علم تھا تو اس کا حکم خود کو زخمی کرنے والے کے شریک کا ہے، لہذا شافعیہ کے یہاں **قول** "اظہر" کے مطابق اس پر **قصاص لازم** ہوگا، یہی حنابلہ کے یہاں ایک "**قول**" ہے، یا وہ غلطی کرنے والے کا شریک ہے یہ شافعیہ کا دوسرا قول اور حنابلہ کا بھی دوسرا **قول** ہے، لہذا اس پر قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے قتل کا ارادہ نہیں کیا تھا، بلکہ محض علاج کرنا چاہتا تھا[۲]۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۳۸۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۳، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۵۔
(۲) المغنی ۹/ ۳۸۰، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۳، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۲۴۷، الخرشی ۸/ ۱۱۔
(۳) یعنی دنیا و آخرت۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۰۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۳۔

حنفیہ کے یہاں زخمی کرنے والے پر کسی حال میں قصاص نہیں، خواہ زہر کے ذریعہ علاج عمداً کیا ہو یا خطاءً، اس لئے کہ ان کے یہاں اصل یہ ہے کہ جس پر قصاص لازم نہیں، اس کے شریک کو قتل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ گزرا[1]۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک زخمی کرنے والے پر قصاص نہیں، یہی ایک قول ہے، اگر مقتول نے خطاءً زہر سے علاج کیا ہو۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے یہاں اصل ہے کہ غلطی کرنے والے کا شریک قتل نہیں کیا جائے گا[2]۔ اور گزر چکا ہے کہ خود کو عمداً زخمی کرنے والے کے شریک کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو قول ہیں[3]۔

خودکشی پر مرتب ہونے والے اثرات:

اول: خودکشی کرنے والے کا ایمان یا کفر:

۲۵- حضور ﷺ سے مروی صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر خودکشی کرنے والا ہمیشہ جہنم میں رہے گا، وہ جنت سے محروم ہے، مثلاً صحیحین میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: **"من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا"**[4] (جس نے خود کو پہاڑ سے گرا کر مار ڈالا وہ ہمیشہ ہمیش جہنم میں رہے گا، جو خود کو لوہے کے ہتھیار سے مار ڈالے وہ ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، اسی کو اپنے پیٹ میں بھونکتا رہے گا، جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیش رہے گا)۔ نیز حضرت جندبؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"كان برجل جراح فقتل نفسه، فقال الله: بدرني عبدي بنفسه، حرمت عليه الجنة"**[1] (ایک شخص کو زخم آ گیا تھا، اس نے اپنے کو قتل کر دیا تو اللہ نے فرمایا: میرے بندے نے جلدی کر کے جان دی، میں نے بھی جنت اس پر حرام کر دی)۔

ان دونوں احادیث اور اس قسم کی دوسری حدیثوں کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا کافر ہے، اس لئے کہ اہل سنت وجماعت کے نزدیک جہنم میں ہمیشہ رہنا اور جنت سے محرومی کفار کی سزا ہے۔

لیکن مذاہب اربعہ میں سے کسی عالم نے بھی خودکشی کرنے والے کی تکفیر نہیں کی ہے، اس لئے کہ کفر انکار اور دین اسلام سے خروج کرنا ہے، اور شرک کے علاوہ گناہ کبیرہ کرنے والا اہل سنت وجماعت کے نزدیک اسلام سے خارج نہیں ہوتا، صحیح روایات سے ثابت ہے کہ گنہگار موحدین کو عذاب ہوگا، پھر ان کو وہاں سے نکالا جائے گا[2]، بلکہ فقہاء نے کئی جگہوں پر صراحت کی ہے کہ خودکشی کرنے والا اسلام سے خارج نہیں ہوتا، اور اسی وجہ سے فقہاء اس کے غسل اور نماز جنازہ کے قائل ہیں، جیسا کہ آئے گا، کافر کی نماز جنازہ بالاجماع نہیں ہے، فتاوی خانیہ میں لکھا ہے: اگر مسلمان خودکشی کر لے تو امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے قول کے مطابق اس کو غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

اس سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا اسلام سے خارج نہیں ہوتا، جیسا کہ زیلعی اور ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۲۔
(۳) الخرشی ۸/ ۱۱۔
(۴) حدیث: "من تردی ..." کی تخریج (فقرہ ۸) میں گذر چکی۔

(۱) حدیث: "كان برجل جراح ..." کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۹۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۸۴۲۔

دوسرے فاسق مسلمانوں کی طرح فاسق ہے[1]۔ اسی طرح شافعیہ کی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا کافر نہیں ہے[2]۔

احادیث میں خودکشی کرنے والے کا ہمیشہ ہمیش جہنم میں رہنے کا جوذکر ہے وہ اس شخص کے لئے ہے جو خودکشی کے ذریعہ جان دینے میں جلدی کرے اور اس کو حلال سمجھے، اس لئے کہ حلال سمجھنے کی وجہ سے وہ کافر ہو جائے گا، کیونکہ اہل سنت کے نزدیک گناہ کبیرہ کو حلال سمجھنے والا کافر ہے، اور کافر بلاشبہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، ایک قول ہے کہ یہ احادیث زجر و توبیخ و تغلیظ کے لئے ہیں، اس کی حقیقت مراد نہیں۔

ابن عابدین اس کی توبہ قبول ہونے کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ کہنا کہ اس کے لئے توبہ نہیں، اہل سنت و جماعت کے قواعد کی رو سے مشکل ہے، اس لئے کہ گنہگار کی توبہ قبول ہونے کے بارے میں نصوص مطلق ہیں، بلکہ کافر کی توبہ بھی قطعی طور پر مقبول ہے، حالانکہ وہ بہت بڑا گنہگار ہے، شاید مراد زندگی سے ناامیدی کی حالت میں اس کی توبہ ہے، جیسا کہ اگر اس نے اپنے ساتھ ایسا کام کر دیا جس کے بعد عادتاً نہیں بچ سکتا، مثلاً ایسا زخم جو فوراً جان لے لے، یا خود کو سمندر یا آگ میں ڈالے، پھر توبہ کرے، لیکن اگر خود کو زخمی کیا پھر کئی دنوں تک زندہ رہا، اور توبہ کرلی اور پھر مرگیا تو یقینی طور پر اس کی توبہ قبول ہونے کا فیصلہ کرنا چاہئے[3]۔

خودکشی کرنے والا اللہ کی مشیت کے تحت ہے، قطعی طور پر ہمیشہ ہمیش جہنم میں نہ رہے گا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: **"لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة هاجر إليه الطفيل بن عمرو، وهاجر معه رجل من قومه فاجتووا المدينة، فمرض فجزع، فأخذ مشاقص، فقطع بها براجمه فشخبت يداه حتى مات، فرآه الطفيل بن عمرو في منامه وهيئته حسنة، ورآه مغطيا يديه، فقال له: ما صنع بك ربك؟ قال: غفر لي بهجرتي إلى نبيه ﷺ، فقال: ما لي أراك مغطيا يديك؟ قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت، فقصها الطفيل على رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: وليديه فاغفر"**[1] (جب حضور ﷺ نے مدینہ ہجرت کی تو طفیل بن عمرو بھی ہجرت کر کے آپ ﷺ کے پاس آگئے، ان کے ساتھ ان کی قوم کے ایک شخص نے بھی ہجرت کی، مدینہ کی ہوا اس کو ناموافق ہوئی، وہ بیمار پڑ گیا، تکلیف کے سبب اس نے چوڑے پھل کا تیر لے کر اپنی انگلیوں کے جوڑ کاٹ ڈالے، دونوں ہاتھوں سے خون بہنا شروع ہوا، یہاں تک کہ وہ شخص مرگیا، پھر طفیل بن عمرو نے اس کو خواب میں دیکھا، اس کی شکل اچھی تھی، مگر اپنے دونوں ہاتھوں کو چھپائے ہوئے تھا، طفیل نے پوچھا: تیرے رب نے تیرے ساتھ کیا سلوک کیا؟ اس نے کہا: نبی ﷺ کے پاس ہجرت کر کے آنے کے سبب مجھ کو بخش دیا۔ طفیل نے کہا: کیا وجہ ہے کہ میں دیکھتا ہوں کہ تم اپنے دونوں ہاتھوں کو چھپائے ہوئے ہو؟ وہ بولا: مجھ سے کہا گیا کہ جس کو تم نے خود خراب کیا ہے، اسے میں ٹھیک نہیں کروں گا۔ یہ خواب طفیل نے رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا تو آپ ﷺ نے دعا فرمائی: اے اللہ اس کے دونوں ہاتھوں کو بھی بخش دے)۔

---

(۱) الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/۱۸۶، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی ۱/۲۵۰، ابن عابدین ۱/۱۸۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/۳۳۲۔

(۳) ابن عابدین ۱/۱۸۳، نیز دیکھئے القلیوبی مع حاشیہ عمیرہ ۱/۳۴۸، ۳۴۹، الشرح الصغیر ۱/۵۷۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۴۱۸۔

(۱) حدیث جابرؓ: "لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة هاجر إليه......" کی روایت مسلم (۱/۱۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

یہ سب دلیل ہے کہ خودکشی کرنے والا اپنے اس فعل کے سبب مسلمان ہونے سے نہیں نکلتا، البتہ اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے، اس لئے اس کو فاسق کہا جائے گا۔

دوم: خودکشی کرنے والے کی سزا:

۲۶- فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ خودکشی کی کوشش کرنے والا اگر بچ جائے تو خودکشی کی کوشش کے سبب اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے جان مارنے کا اقدام کیا ہے، جس کو گناہ کبیرہ مانا جاتا ہے۔

نیز اس پر دیت نہیں، خواہ خودکشی عمداً ہو یا خطاءً، یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے، اس لئے کہ موت کے سبب سزا ساقط ہوجاتی ہے، نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "إن عامر بن الأكوع بارز مرحبا يوم خيبر، فرجع سيفه على نفسه فمات"[1] (عامر بن اکوع نے خیبر کی لڑائی میں مرحب کو کھلے مقابلے کے لئے بلایا، اس پر حملہ کرنا چاہا لیکن ان کی تلوار انہی کو آ کر لگی اور وہ مر گئے)۔ اور ہمارے علم کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے اس میں دیت یا کسی اور چیز کا فیصلہ نہیں کیا۔ اگر دیت واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اس کو ضرور بیان فرماتے، نیز اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر زیادتی کی ہے، لہٰذا دوسرا اس کا ضامن نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ خطا میں عاقلہ پر دیت کا وجوب محض اس لئے ہے کہ اس مجرم کے ساتھ خیر خواہی اور اس کے بوجھ کو ہلکا کیا جاسکے، اور یہاں پر مجرم کے ذمہ کوئی چیز واجب ہی نہیں کہ اس کی اعانت وخیر خواہی کی ضرورت ہو، لہٰذا اس کے واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں[1]۔

حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ غلطی سے خودکشی کرنے والے کے عاقلہ پر اس کی دیت ہے جو اس کے ورثاء کو ملے گی، یہی اوزاعی واسحاق کا قول ہے، اس لئے کہ یہ جنایت خطا ہے، لہٰذا اس کی دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی، جیسا کہ اگر وہ کسی دوسرے کو قتل کردیتا تو دیت ہوتی۔

اس روایت کی بنا پر اگر عاقلہ ورثاء ہوں تو کچھ واجب نہیں، اس لئے کہ انسان کے لئے اپنی ذات پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر ان میں کوئی ایک وارث ہو تو اس کے اپنے حصہ کے بالمقابل ساقط ہوجائے گا، اور اس کے حصہ پر جو اضافہ ہو وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا، اور اس کے لئے باقی ماندہ ہوگا اگر دین سے اس کا حصہ اس پر واجب سے زائد ہو[2]۔

۲۷- وجوب کفارہ میں اختلاف ہے: شافعیہ کا ایک قول ہے (اور قتل خطا میں حنابلہ کی یہی رائے ہے) کہ کفارہ اس شخص پر واجب ہے جو غیر حربی ہو، خواہ ممیز ہو یا نہ ہو، اور یہ کسی بھی آدمی کے قتل سے واجب ہے خواہ وہ آدمی مسلمان ہو (گو کہ دار الحرب میں ہو) یا ذمی یا پیٹ کا بچہ یا غلام ہو، یا اپنی جان لے لے، خواہ عمداً ہو یا خطاءً[3]۔

اس طرح انہوں نے وجوب کفارہ کو عام رکھا ہے، اور یہ خودکشی کرنے والے کے ترکہ سے نکالا جائے گا، خواہ یہ عمداً ہو یا خطاً۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول عام ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ"[4] (اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کر ڈالے تو ایک

---

(۱) اثر: "إن عامر بن الأكوع بارز......" کی روایت مسلم (۱۴۴۰/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۵۰۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۶، المغنی ۸/ ۵۰۹، الخرشی ۸/ ۵۰۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۸/ ۵۰۹۔

(۳) اسنی المطالب ۴/ ۹۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۶، المغنی ۵/ ۳۹۔

(۴) سورۂ نساء ۹۲۔

مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے) اور خون بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا)۔ نیز اس لئے کہ وہ خطا قتل کیا ہوا آدمی ہے، لہذا اس کے قاتل پر کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر اس کو کوئی دوسرا قتل کردیتا[1]۔

حنفیہ و مالکیہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ خطاء یا عمداً خودکشی کرنے والے پر کفارہ واجب نہیں، عمد کے بارے میں حنابلہ کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ موت کے بعد اس کے مخاطب ہونے کی صلاحیت ختم ہوگئی، جیسا کہ اس کے ورثاء کے لئے اس کی دیت، اس کے عاقلہ کے ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ یہ اقرب إلی الصواب ہے إن شاء اللہ۔ اس لئے کہ عامر بن اکوعؓ نے غلطی سے خود کو مار ڈالا، اور رسول اللہ ﷺ نے اس میں کفارہ کا حکم نہیں فرمایا۔ اور فرمان باری: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً ..." سے مراد دوسرے کو قتل کرنا ہے۔ اس کی دلیل فرمان باری: "وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ" ہے۔ اور اپنا قتل کرنے پر دیت واجب نہیں، اسی طرح مالکیہ نے وجوب کفارہ کی تردید اس دلیل سے کی ہے کہ فرمان باری: "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ"[2] (پھر جس کو یہ نہ میسر ہو اس پر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا (واجب ہے) اپنا قتل کرنے والے کو خارج کرنے والا ہے، اس لئے کہ کفارہ کے اس جزء کا تصور محال ہے، اور جب جزء باطل ہے تو کل بھی باطل ہوگا[3]۔

سوم: خودکشی کرنے والے کو غسل دینا:

۲۸- جس نے غلطی سے خودکشی کرلی، مثلاً دشمن پر تلوار چلائی تاکہ اس کو مارے لیکن وار خطا کر گیا، اور خود اس کو تلوار لگ گئی اور وہ مر گیا تو اس کو غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس میں کوئی اختلاف نہیں، نیز اس کو بعض نے شہید قرار دیا ہے[1]۔

یہی حکم عمداً خودکشی کرنے والے کا ہے، اس لئے کہ وہ فقہاء کے نزدیک خودکشی کرنے کے سبب اسلام سے خارج نہیں ہوتا، جیسا کہ گزرا، اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دوسرے مسلمانوں کی طرح اس کو غسل دینا واجب ہے[2]۔ رملی نے اس پر اجماع کا دعوی کرتے ہوئے کہا ہے: اس کو غسل دینا، کفن دینا، اس کی نماز جنازہ پڑھنا، اس کو اٹھا کر لے جانا، اس کی تدفین یہ سب بالاجماع فرض کفایہ ہیں، اس لئے کہ صحیح روایات میں اس کا حکم آیا ہے، اس حکم میں خودکشی کرنے والا اور دوسرا برابر ہے[3]۔

چہارم: خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنا:

۲۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کی رائے ہے کہ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس لئے کہ خودکشی کرنے کی وجہ سے وہ اسلام سے نہیں نکلتا، جیسا کہ گزرا، نیز مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "صلوا علی من قال لا إله إلا الله"[4] (لا إله إلا الله کہنے والے کی نماز جنازہ پڑھو)۔ نیز اس لئے کہ غسل اور نماز جنازہ مالکیہ کے نزدیک ایک دوسرے کے لئے

---

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۹۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۶، المغنی ۸/ ۹۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) المغنی ۱۰/ ۳۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰، مواہب الجلیل ۶/ ۲۶۸، نیز البدائع

= ۷/ ۲۵۲۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۳، ابن عابدین ۱/ ۵۸۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۸۴، الفتاوی الخیر از یلعی الہندیہ ۱/ ۱۸۶۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۲۔

(۴) حدیث: "صلوا علی من قال لا إله إلا الله" کی روایت طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اس کی اسناد میں ایسا راوی ہے جس پر کذب کا الزام ہے (فیض القدیر للمناوی ۴/ ۲۰۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

لازم ہیں، جس کو غسل دینا واجب ہے اس پر نماز جنازہ پڑھنا بھی واجب ہوگا، اور جس کو غسل دینا واجب نہیں اس کی نماز جنازہ واجب نہیں [1]۔

عمر بن عبدالعزیز اور اوزاعی کی رائے ہے (حنفیہ میں ابو یوسف کی بھی یہی رائے ہے، اور بعض حنفیہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے) کہ خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ کسی بھی حال میں نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرہ کی روایت ہے: **"أتي النبي ﷺ برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه"** [2] (رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے چوڑے پھل کے تیر سے خودکشی کرلی تھی، آپ ﷺ نے اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی)، نیز ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے حضور ﷺ کے پاس آکر بتایا کہ ایک آدمی مر گیا، آپ ﷺ نے فرمایا: **"وما يدريك"** (تمہیں معلوم ہے کہ وہ کیسے مرا ہے) اس نے کہا: میں نے اس کو دیکھا کہ وہ خود کو ذبح کر رہا ہے۔ حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: **"أنت رأيته"** (تم نے خود دیکھا ہے؟)، اس نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذن لا أصلي عليه"** [3] (تب تو میں اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھوں گا)۔

بعض حضرات نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ خودکشی کرنے والے کے لئے توبہ نہیں، لہذا اس کی نماز جنازہ بھی نہیں پڑھی جائے گی [4]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ عمداً خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ امام نہیں پڑھے گا، عام لوگ پڑھیں گے۔ امام خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ اس لئے نہیں پڑھے گا کہ حضرت جابر بن سمرہ کی سابقہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہیں پڑھی، اس وقت حضور ﷺ امام تھے، اس لئے دوسرے ائمہ بھی ایسا ہی کریں گے [1]۔

بقیہ لوگ اس کی نماز جنازہ پڑھیں گے، اس لئے کہ جب حضور ﷺ نے خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنے سے گریز کیا تو اس کی نماز جنازہ پڑھنے سے منع نہیں فرمایا۔ حضور ﷺ کا نماز جنازہ نہ پڑھنا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے لوگ بھی نہ پڑھیں، کیونکہ حضور ﷺ ابتدائے اسلام میں مقروض جس کے پاس اس کے قرض کی ادائیگی کے لئے مال نہ ہو، اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھتے تھے، اور لوگوں کو نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے [2]۔ تخصیص کی دلیل یہ روایت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"أما أنا فلا أصلي عليه"** [3] (میں تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھوں گا)۔

حنابلہ کی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ امام کا خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہ پڑھنا مستحب ہے، لیکن اگر وہ پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں، چنانچہ "الإقناع" میں ہے: امام اعظم اور کسی گاؤں کے امام (جو کہ اس

---

(1) القلیوبی مع حاشیہ عمیرہ ۱/۳۴۸، ۳۴۹، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۳، ابن عابدین ۱/۵۸۴، بلغۃ السالک علی أقرب المسالک ۱/۳۴۳، جواہر الإکلیل ۱/۱۰۶۔

(2) حدیث جابر بن سمرۃ: "أتي النبي ﷺ برجل قتل نفسه..." کی روایت مسلم (۲/۶۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(3) حدیث: "إذن لا أصلي عليه" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۲۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے امام مسلم نے مختصراً اس کی روایت کی ہے جیسا کہ گزرا۔

(4) المغنی ۲/۴۱۸، ابن عابدین ۱/۵۸۴۔

---

(1) المغنی ۲/۴۱۸۔

(2) المغنی ۲/۴۱۸، ۴۱۹، الإقناع ۱/۲۲۸۔

حدیث: "أمر بالصلاة على من عليه دين" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(3) حدیث: "أما أنا فلا أصلي عليه" کی روایت نسائی (۴/۶۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے اصل حدیث مسلم میں ہے جیسا کہ گزرا۔

گاؤں کا قاضی ہو) کے لئے عمداً خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ پڑھنا مسنون نہیں، اور اگر پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں [۱]۔

پنجم: خودکشی کرنے والے کی تکفین اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کی تدفین:

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان میت کی تکفین وتدفین واجب ہے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ یہ دونوں چیزیں اس کی نماز جنازہ اور غسل کی طرح فرض کفایہ ہیں۔ خودکشی کرنے والا بھی ان ہی میں سے ہے، اس لئے کہ خودکشی کرنے والا اپنے اس فعل کے سبب اسلام سے نہیں نکلتا جیسا کہ گزرا [۲]۔

(۱) الاقناع ۱/ ۲۲۸۔

(۲) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی ۱/ ۲۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۵۴۳، کشاف القناع ۲/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۳۲۔

انتساب

تعریف:

۱- انتساب لغت میں: "انتسب" کا مصدر ہے۔ "انتسب فلان إلى فلان" کا معنی ہے: خود کو کسی سے منسوب کرنا۔ نسبت، نُسبت، اور نسب کا معنی ہے: قرابت و رشتہ داری۔ انتساب آباء کی طرف، قبائل کی طرف [۱]، ملکوں کی طرف اور پیشوں کی طرف ہوتا ہے۔

اصطلاح میں انتساب لغوی معنی ہی میں آتا ہے۔

انتساب کی قسمیں:

الف- والدین سے انتساب:

۲- انتساب بنوۃ (بیٹا ہونے) یا تبنّی (بیٹا بنانے) کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اگر یہ انتساب بنوت کی وجہ سے ہو تو صحیح ہونے کی صورت میں واجب اور جھوٹی اور غلط ہونے کی صورت میں حرام ہے [۲]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم، فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده، وهو ينظر إليه احتجب الله منه يوم القيامة، وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين" [۳]

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ (نسب)۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۶۱، ابن عابدین ۲/ ۵۹۲۔

(۳) حدیث: "أيما امرأة ..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۹۵-۶۹۶ طبع عزت

(جس عورت نے بھی کسی قوم میں اس کو داخل کیا جو حقیقۃً اس میں سے نہیں ہے تو اللہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ اس کو جنت میں ہرگز داخل نہیں کرے گا، اور جس مرد نے اپنے بچہ کا انکار کیا، اور وہ اسے دیکھ رہا ہو تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس سے پردہ کرے گا، اور اس کو اولین وآخرین کے سامنے رسوا کرے گا)۔

اور اگر یہ تبنّی (بیٹا بنانے) کی بنا پر ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآىِٕهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ ۚ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْۤا اٰبَآءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِی الدِّیْنِ وَ مَوَالِیْكُمْ"[1] (انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے اور اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمہارے دین کے تو بھائی ہی ہیں اور تمہارے دوست)۔ (دیکھئے: نسب، تبنّی)۔

ب-ولاء عتاقہ سے انتساب:

۳-اس کے اثرات میں سے: وراثت اور عقل (دیت کی ادائیگی میں شرکت کرنا) فی الجملہ ہیں۔

لہٰذا اگر آزاد کردہ غلام مرجائے اور اس کا کوئی نسبی یا نکاح کے سبب وارث نہ ہو اور ورثاء کے مقررہ حصے سارے ترکہ پر حاوی نہ ہوں اور اس کا کوئی عصبہ نسبی نہ ہو تو سارا مال یا اصحاب الفرائض کے حصہ کے بعد باقی ماندہ مال اس کے معتق (آزاد کرنے والے) کے لئے ہوگا، ذوی الارحام کو مقدم کرنے میں اور ذوی الفروض پر رد کے بارے میں دو آراء ہیں[2] (دیکھئے "إرث"، "ولاء")۔

ج-ولاء موالات سے انتساب:

۴-اس کے قائل حنفیہ ہیں، لہٰذا اگر کوئی مکلف کسی کے ہاتھ پر اسلام لائے اور اس سے یا کسی اور سے عقد موالات کرلے کہ اگر وہ مرجائے گا تو وہی اس کا وارث ہوگا، اور اگر وہ جنایت کرے گا تو اس کی طرف سے دیت دینے میں شرکت کرے گا، تو یہ عقد صحیح ہے، اور اس کی دیت اسی کے ذمہ ہوگی، وہ اس کا وارث ہوگا، اسی طرح اگر جانبین سے وراثت کی شرط لگی ہو، اسی طرح اگر عقل مند بچہ اپنے باپ یا وصی کی اجازت سے عقد موالات کرلے تو یہ صحیح ہے، اس لئے کہ اس سے کوئی مانع نہیں[1]۔

د-پیشہ یا قبیلہ یا گاؤں سے انتساب:

۵-پیشہ یا قبیلہ یا گاؤں سے انتساب، جیسے بڑھئی یا کمہار کہلانا جائز ہے، اور جیسے فلاں قرشی یا تیمی ہے قریش یا بنوتمیم سے انتساب کرکے، اور فلاں بخاری یا قرطبی ہے بخارا اور قرطبہ سے انتساب کرکے، اور اس پر بلانکیر امت کا اجماع ہے۔

ھ-لعان کرنے والی عورت کے بچہ کا انتساب:

۶-اگر مرد نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی اور خود سے لڑکے کے نسب کا انکار کیا، اور شرائط کے ساتھ دونوں میں لعان ہوگیا، تو قاضی باپ سے اس کے بچے کی نسبت ختم کرکے اس کو اس کی ماں کی طرف منسوب کردے گا[2]۔ (دیکھئے: لعان)۔

= عبید رماس) نے کی ہے اس کی اسناد میں جہالت ہے (التلخیص لابن حجر ۴/ ۲۲۶ طبع دار المحاسن)۔

(۱) سورۂ احزاب / ۵۔ دیکھئے: القرطبی ۱۴/ ۱۲۰ طبع دار الکتب، الألوسی ۲۱/ ۱۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۷، الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۱ طبع دار المعارف، القلیوبی = ۳/ ۱۳۵، ۱۴، المغنی ۶/ ۳۵۱۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۸۷۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۸۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۴ طبع الحلبی، الشرح الصغیر ۲/ ۶۵۷ طبع المعارف، المغنی ۷/ ۴۲۳۔

و-ماں کی طرف سے قرابت کی طرف انتساب:

۷-ماں اور اس کے اصول وفروع کی طرف انتساب کے متعدد احکام ہیں مثلاً دیکھئے، وراثت، نکاح میں ولایت، وصیت، حرمت نکاح اور دوسرے احکام ہیں جو اس انتساب پر مرتب ہوتے ہیں۔ اس کے لئے اس کے خاص فقہی ابواب، اور ان ابواب کی اصطلاحات دیکھئے: جیسے (ارث، ولایت، نکاح، نظر، سفر) [1]۔

انتشاء

دیکھئے: "سکر" اور "مخدر"۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/۲۰۸، ۳۸۴، بدائع الصنائع ۲/۵۷ ۵،۲۰/۵۵، حاشیہ البجیرمی ۳/۵۹، ۳۰، الحطاب ۶/۵۸۰، نہایۃ المحتاج ۶/۲۱۵، ۸، مغنی المحتاج ۳/۱۶، ۳۱۷۔

انتشار

تعریف:

۱-انتشار "انتشر" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: انتشر الخبر: خبر کا فاش ہونا، اور انتشر النهار: دن چڑھنا [1]۔

فقہی استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

۲-الف-استفاضہ: کہا جاتا ہے: استفاض الخبر: خبر فاش ہوگئی اور پھیل گئی [3]، استفاضہ صرف خبروں میں ہوتا ہے، جبکہ انتشار اس کے ساتھ خاص نہیں۔

ب-اشاعت: شاع الخبر کا معنی ہے: خبر فاش کر دی اور وہ پھیل گئی [4]۔

اجمالی حکم:

فقہاء لفظ انتشار کو دو معانی میں استعمال کرتے ہیں:

اول: بمعنی انعاظ ذکر: مرد کے عضو تناسل کی استادگی۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب: مادہ (نشر)۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۰۳ طبع سوم، الدسوقی ۱/۱۳۱ طبع دار الفکر، المہذب ۲/۱۵۶ طبع دار المعرفہ۔

(۳) لسان العرب، ابن عابدین ۲/۹۷، الحطاب ۲/۳۸۳ طبع النجاح لیبیا۔

(۴) لسان العرب، القلیوبی ۴/۳۲ طبع الحلبی۔

دوم: بمعنی کسی چیز کا پھیلانا۔

۳- پہلے معنی میں اختثار پر بعض فقہی احکام مرتب ہوتے ہیں مثلاً:

الف- تین طلاق والی عورت کا اپنے شوہر کے لئے حلال ہونا:
جس نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی، وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں تا آنکہ وہ دوسرے مرد سے شادی کرے اور وہ اس سے جماع کر لے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"[1] (تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔ فرج میں وطی کے بغیر عورت حلال نہیں ہوگی، جس کا کم از کم درجہ حشفہ (سپاری) کو داخل کرنا ہے، اور اس کے لئے اختثار (استادگی) ضروری ہے۔ اگر اختثار نہ ہو تو عورت پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ رفاعہ قرظی نے اپنی بیوی کو طلاق مغلظہ دی، اس کے بعد اس عورت نے عبدالرحمن بن زبیر سے شادی کی، وہ خدمت نبوی میں آئی اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں رفاعہ کے نکاح میں تھی، انہوں نے مجھے تین طلاقیں دے دیں، تب میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کرلیا، خدا کی قسم! اے اللہ کے رسول! ان کے پاس تو صرف اس کپڑے کے کنارے کے مانند عضو ہے (یعنی قابل جماع نہیں)، رسول اللہ ﷺ مسکرائے اور آپ ﷺ نے فرمایا: "لعلک تريدين أن ترجعي إلى رفاعة، لا والله حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك"[2] (شاید تم دوبارہ رفاعہ کے نکاح میں جانا چاہتی ہو؟ خدا کی قسم! یہ بات کبھی نہ ہوگی، جب تک تو اس کی اور وہ تیری لذت نہ چکھے)۔ حضور ﷺ نے اس حکم کو لذت جماع چکھنے پر معلق فرمایا ہے، اور یہ اختثار کے بغیر ممکن نہیں، یہ متفق علیہ ہے[1]۔

ب- اور مثلاً زنا کے لئے مجبور کئے گئے مرد پر وجوب حد میں اختثار کا اثر ہے، اس میں اختلاف ہے، حنابلہ، بعض مالکیہ، شافعیہ (قول ظہر کے بالمقابل) اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک سلطان کے علاوہ کسی کے اکراہ و جبر میں اگر کسی مرد کو زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کرلیا تو اس پر حد ہے، اس لئے کہ وطی اختثار کے بغیر نہیں ہوسکتی، اور اکراہ اس کے منافی ہے۔ لہذا جب اختثار پایا گیا تو اکراہ نہیں رہا، اس لئے اس پر حد لازم ہوگی۔

شافعیہ قول ظہر کے مطابق بعض مالکیہ، ابو یوسف، محمد اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک صاحب سلطنت کے اکراہ میں اگر مرد کو زنا پر مجبور کیا گیا تو اس پر حد نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[2] (میری امت سے غلطی، بھول چوک اور اکراہ کو اٹھا دیا گیا ہے) نیز اس لئے کہ اختثار میں تردد ہے، کیونکہ بسا اوقات بلاقصد اختثار ہو جاتا ہے، اس لئے کہ کبھی کبھی طبعی طور پر اختثار ہوتا ہے، اس میں اختیار نہیں ہوتا، جیسے سونے والے کا اختثار[3] (دیکھئے: اکراہ)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۰۔

(۲) حدیث رفاعۃ: "أتريدين......" متفق علیہ ہے الفاظ مسلم کے ہیں، اور اس کی روایت بخاری نے باب الطلاق (۹/ ۳۶۱-۳۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم نے باب النکاح (۲/ ۱۰۵۵، ۳۳ طبع عبدالباقی) میں کی ہے۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۵۰ طبع دار المعرفۃ، منح الجلیل ۲/ ۵۷ طبع النجاح، المہذب ۲/ ۱۰۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۸۷ طبع دار الفکر۔

(۲) حدیث: "رفع عن أمتي......" کو سیوطی نے بروایت ثوبان الکبیر للطبرانی منسوب کیا ہے، دیکھئے: فیض القدیر (۴/ ۳۴، ۳۵) مناوی نے ثوبان کی اس میں تضعیف کی ہے۔ اور درست روایت وہ ہے جس کو بیہقی نے حضرت ابن عمر سے ان الفاظ میں بیان کیا ہے: "وضع عن أمتي......"۔
حاکم (۲/ ۱۹۸) نے اس کی روایت حضرت ابن عباس کے واسطے سے ان الفاظ میں کی ہے: "تجاوز الله عن أمتي الخطأ......" اور کہا: یہ حدیث صحیح ہے اور شیخین کی شرط کے مطابق ہے، ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۱۰۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، منح الجلیل ۴/ ۴۹۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۵ طبع الحلبی، المہذب ۲/ ۲۶۸، المغنی ۸/ ۱۸۷ طبع الریاض۔

۴- دوسرے معنی میں انتشار یعنی بمعنی پھیلنا، فقہاء اس کو عمومی خبر کے ذریعہ چاند کے ثبوت میں ذکر کرتے ہیں [۱]۔ اس کی تفصیل (استفاضہ، صوم) میں دیکھیں۔

فقہاء اس کا ذکر رضاعت کے سبب دودھ پلانے والی عورت کے اصول وفروع تک حرمت نکاح کے متعدی ہونے میں کرتے ہیں [۲]۔

زنا کے سبب بھی حرمت متعدی ہوتی ہے۔ دیکھئے (رضاع، نکاح)۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہی مسائل جن کے احکام انتشار پر مبنی ہیں، کئی ایک ہیں، اور یہ باب وضو، باب غسل، باب صوم، اجنبی عورت کے دیکھنے میں، باب نکاح میں محرمات کے بیان میں اور باب رضاعت میں مذکور ہیں [۳]۔

(۱) الحطاب ۲/ ۳۸۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۴۸۵، المہذب ۲/ ۱۵۱۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۱۳، ۱۱۵، ۲۸۵، ۵/ ۲۳۱، الدسوقی ۱/ ۱۲۱، ۵۲۳۔

انتفاع

تعریف:

۱- انتفاع انتفع کا مصدر ہے، جو نفع سے ماخوذ ہے، یہ ضر (نقصان) کی ضد ہے، اس سے مراد وہ چیز ہے: جس کے واسطہ سے انسان اپنے مطلوب تک رسائی حاصل کرے۔

انتفاع کا معنی ہے: منفعت تک رسائی حاصل کرنا۔ کہا جاتا ہے: انتفع بالشيء: اس کے ذریعہ سے منفعت تک رسائی حاصل کی [۱]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں، شیخ محمد قدری پاشا نے "مرشد الحیران" میں لکھا ہے: جائز انتفاع کسی معین چیز کے استعمال اور اس سے آمدنی حاصل کرنے میں نفع اٹھانے والے کا حق ہے، بشرطیکہ وہ چیز اپنی حالت پر باقی رہے، گوکہ اس چیز کی ذات اس کی ملکیت میں نہ ہو [۲]۔

۲- اس لفظ کا اکثر استعمال لفظ "حق" کے ساتھ ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: حق انتفاع جس سے مراد ایسا حق ہے جو نفع اٹھانے والے کی ذات کے ساتھ خاص ہو، اور دوسرے کے لئے منتقل ہونے کے قابل نہ ہو۔ بسا اوقات "ملک وتملیک" کے الفاظ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے: ملک انتفاع اور تملیک انتفاع، اور

(۱) المصباح المنیر، معجم متن اللغۃ: مادہ (نفع)۔

(۲) مرشد الحیران: مادہ (۱۳)۔

شاید ملک اور تملیک سے مراد بھی وہ ذاتی تصرف کا حق ہے جس کو انسان صرف خود انجام دیتا ہے[1]۔

حق انتفاع اور ملک منفعت کے مابین موازنہ:

۳- فقہاء حق انتفاع اور ملک منفعت کے مابین منشا (سبب) مفہوم اور اثرات کے لحاظ سے تفریق کرتے ہیں، ان دونوں میں جو فرق بتایا گیا ہے اس کا حاصل دو وجوہات ہیں:

اول: حق انتفاع کا سبب بمقابلہ ملک منفعت کے سبب کے عام ہے، اس لئے کہ وہ بعض عقود مثلاً اجارہ و اعارہ کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے، اسی طرح اباحت اصلیہ کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے، جیسے عوامی راستوں، مساجد، اعمال حج کی انجام دہی کے مقامات سے انتفاع، اور خاص مالک کی طرف سے اجازت کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اگر کوئی دوسرے کے لئے اپنے مملوک کھانے کو مباح کردے یا اپنی کسی مملوک چیز کے استعمال کو مباح کردے۔

رہی منفعت تو اس کی ملکیت خاص اسباب ہی سے ہوتی ہے، اور یہ اسباب: اجارہ، اعارہ، منفعت کی وصیت اور وقف ہیں، ان میں اختلاف وتفصیل ہے جو آئے گی۔

بنابریں جس کو بھی منفعت کی ملکیت حاصل ہو، اس کے لئے انتفاع جائز ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں، لہذا جس کو بھی انتفاع حاصل ہو، وہ منفعت کا مالک ہو، ہمیشہ ایسا نہیں ہوگا، جیسا کہ اباحت میں ہوتا ہے۔

دوم: انتفاع محض ملک منفعت کے تعلق سے حق ضعیف ہے، اس لئے کہ صاحب منفعت اس کا مالک ہے، اور اس میں شرعی حدود کے اندر مالکان کی طرح تصرف کرتا ہے، اور صرف انتفاع کا حق اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ رخصت واجازت ہے، انتفاع کرنے والے کی ذات سے آگے نہیں بڑھتا۔

لہذا جو کسی چیز کی منفعت کا مالک ہو وہ اس کا بھی مالک ہوگا کہ اس میں ذاتی طور پر تصرف کرے یا اس کو دوسرے کے پاس منتقل کردے، لیکن جو کسی چیز سے انتفاع کا مالک ہو وہ اس کو دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا مالک نہیں ہوتا، اس لئے منفعت کا اثر بمقابلہ انتفاع عام ہے، قرافی کہتے ہیں: انتفاع کی تملیک سے ہماری مراد یہ ہے کہ صرف اپنے طور پر اس کو انجام دے، اور تملیک منفعت میں عموم و شمول (وسعت) زیادہ ہے، چنانچہ وہ خود اس کو انجام دے سکتا ہے اور عوض کے بدلہ دوسرے کو بھی انتفاع کی اجازت دے سکتا ہے، جیسا کہ اجارہ، اور بلاعوض بھی اجازت دے سکتا ہے جیسے عاریت۔

اول کی مثال: مدارس اور رباطوں میں رہائش اور جامع مسجدوں، عام مسجدوں، بازاروں اور مقامات نسک (جیسے طواف وسعی کی جگہ) وغیرہ کہ وہ صرف اپنے طور پر انتفاع کرسکتا ہے اور اگر وہ مدرسہ کے کمرہ کو کرایہ پر دینا چاہے یا کسی اور کو رہائش پر دے دے یا کسی بھی شکل میں اس کا عوض لینا چاہے تو اس کے لئے ممنوع ہے، یہی حکم مذکورہ بالا بقیہ مثالوں کا ہے۔

رہا مالک منفعت تو مثلاً وہ شخص جس نے مکان کرایہ یا عاریت پر لیا تو وہ اس کو دوسرے کے ہاتھ اجرت پر دے سکتا ہے، اور دوسرے کو بلاعوض رہائش کے لئے بھی دے سکتا ہے، اور وہ اس منفعت میں اسی طرح تصرف کرسکتا ہے جس طرح مالکان حسب دستور اپنی مملوکہ چیزوں میں تصرف کرتے ہیں، اس صورت کی رعایت کرکے جو اس کی ملکیت میں آتی ہے[1]۔

---

(۱) الفروق للقرافی ۱؍۱۸۷۔

(۱) الفروق للقرافی ۱؍۱۸۷۔

اس کی ایک مثال حنفیہ میں ابن نجیم نے لکھی ہے کہ موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہے) منفعت کا مالک ہوتا ہے، اس کو حق ہے کہ عاریت پر دے اور کرایہ دار عاریت اور کرایہ پر ان چیزوں کو دے سکتا ہے جن میں استعمال کرنے والوں کے اختلاف سے فرق نہیں پڑتا۔ اور مستعیر (عاریت پر لینے والا) اور جس شخص کے لئے صرف رہائش کا وقف ہو، وہ منفعت کے مالک ہیں، لہذا ان دونوں کے لئے ممکن ہے کہ منفعت دوسرے کو بلاعوض منتقل کردیں، لیکن حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ مستعیر کو اجازت نہیں دیتے کہ عاریت کی چیز دوسرے کے ہاتھ کرایہ پر دے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے[1]۔

۴- ملک منفعت بسا اوقات شخصی حق ہوتا ہے جو کسی عین مملوک کے تابع نہیں ہوتا، جیسا کہ وہ إعارہ میں مستعیر کے لئے اور إجارہ میں مستأجر (کرایہ دار) کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور بسا اوقات حق عینی ہوتا ہے جو عین مملوک کے تابع ہوتا ہے، اور وہ ایک مالک سے دوسرے مالک کے پاس ملکیت کے منتقل ہونے کے ضمن میں تابع ہوکر منتقل ہوتا رہتا ہے، اور یہ صرف عقار (غیر منقولہ جائداد) میں ہوتا ہے، اور اسی کو حق ارتفاق کہتے ہیں، جس کی تفصیل اصطلاح "ارتفاق" میں ہے۔

شرعی حکم:

۵- انتفاع واجب ہوگا یا حرام یا جائز، اور یہ اپنے متعلق یعنی انتفاع والے سامان کے اعتبار سے ہوگا، اور انتفاع والے سامان اور شخص سے متعلق شرائط کے مدنظر ہوگا۔ واجب، حرام اور جائز انتفاع کی مثالیں مختصراً درج ذیل ہیں:

الف- انتفاع واجب:

۶- بلا اختلاف مباح چیز کے کھانے کی شکل میں انتفاع واجب ہے اگر انسان کی جان جانے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اس سے گریز کرنا خود کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، جو اس فرمان باری میں ممنوع قرار دیا گیا ہے: "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[1] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، حتی کہ جمہور نے حالت اضطرار میں کھانا پینا واجب قرار دیا ہے گو کہ انتفاع والی چیز حرام ہو[2]۔

ب- انتفاع حرام:

۷- بسا اوقات ایک چیز سے انتفاع حرام ہوتا ہے اگر وہ چیز شرعاً حرام ہو جیسے مردار، خون اور سور کا گوشت، حرام جانوروں اور پرندوں کا گوشت وغیرہ غیر اضطراری حالت میں۔

بسا اوقات ایک مباح چیز سے انتفاع حرام ہوتا ہے، اس کی وجہ انتفاع کرنے والے کی ذات میں کوئی وصف ہوتا ہے جیسے شکار کے گوشت سے محرم کے لئے انتفاع اور مالدار کے لئے لقطہ سے انتفاع، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اور جب یہ وصف زائل ہوجائے گا تو اس عام قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے انتفاع حلال ہوجائے گا "إذا زال المانع عاد الممنوع" (اگر مانع زائل ہوجائے تو ممنوع لوٹ آئے گا)۔

بسا اوقات ایک چیز سے انتفاع حرام ہوتا ہے جب کہ اس میں دوسرے کی ملکیت پر زیادتی ہو، اور مالک کی اجازت نہ ہو بلکہ یہ چیز ضمان اور سزا کے وجوب کا سبب ہے، جیسے غصب اور چوری کے اموال سے انتفاع، جیسا کہ اس کی وضاحت اپنی جگہ میں کردی گئی ہے۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۴۳، کشاف القناع ۴/ ۷۵ طبع سوم، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۸، الدسوقی ۴/ ۴۳۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، أسنی المطالب ۱/ ۵۷۰، المغنی ۱۱/ ۷۴۔

ج - انتفاع جائز:

۸ - جائز انتفاع یہ ہے کہ جس چیز سے انتفاع کیا جائے وہ مباح ہو جیسے مباح کھانے پینے کی چیزوں سے آسودگی کی حد تک انتفاع اور مشترک منافع سے انتفاع جیسے سڑکیں، سورج کی روشنی اور ہوا اور مالک کی اجازت کے بعد مملوک اموال سے انتفاع، جیسے کہ مباح کرنے کے بعد، یا عقد کے واسطے سے جیسے عاریت یا کرایہ کی چیز، وقف اور وصیت کی چیز سے اجازت کے مطابق اور متعلقہ شرائط کے ساتھ انتفاع کرنا۔

اسباب انتفاع:

۹ - اسباب انتفاع سے مراد وہ سبب ہے جس میں وہ منفعت بھی داخل ہو جس کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا ممکن ہے، اور وہ منفعت بھی جو انتفاع کرنے والے کی ذات کے ساتھ خاص ہو، اور دوسرے کے لئے منتقل کرنے کے قابل نہ ہو، خواہ اس انتفاع والی چیز سے ابتداءً انتفاع جائز ہو یا اس سے انتفاع حرام ہو، لیکن مخصوص شرائط کے ساتھ انتفاع کیا جائے۔ اس معنی کے لحاظ سے اسباب انتفاع سے اباحت، ضرورت اور عقد مراد ہوتے ہیں۔

اول: اباحت:

۱۰ - اباحت: فاعل کی مرضی کے مطابق فعل کے انجام دینے کی اجازت ہے [۱]۔

بعض فقہاء اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: اباحت: حظر بمعنی ممانعت کے مقابلہ میں آزادی دینا ہے [۲]، اور اس معنی کے لحاظ سے اس کے تحت حسب ذیل اباحتیں آتی ہیں:

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۲۔
(۲) فتح القدیر ۸/ ۹۷۔

الف - اباحت اصلیہ: ایسی اباحت ہے جس کے متعلق شریعت کی طرف سے خاص نص نہ آئی ہو، لیکن عمومی طور پر وارد ہو کہ اباحت اصلیہ کی بنیاد پر اس سے انتفاع مباح ہے، جب کہ اس سے متعلقہ سامان وحقوق تمام لوگوں کی منفعت کے لئے خاص کئے گئے ہوں اور کوئی ایک شخص ان کا مالک نہ ہو، جیسے عوامی نہریں، ہوا اور غیر مملوک راستے۔

عوامی نہروں سے انتفاع مباح ہے صرف (انسان اور جانورکے) پانی پینے کے لئے ہونٹ لگانے کا حق ہی نہیں بلکہ اراضی کو سیراب کرنے کے لئے بھی ہے جیسا کہ ابن عابدین کہتے ہیں: ہر ایک کا حق ہے کہ اپنی زمین کو سمندر یا بڑے دریا جیسے دجلہ اور فرات سے سیراب کرے، اگر اس میں عام لوگوں کا نقصان نہ ہو [۱]۔

اسی طرح سڑکوں اور غیر مملوک راستوں پر گزرنے کا انتفاع تمام لوگوں کے لئے اباحت اصلیہ سے ثابت ہے۔ ان پر آرام کرنے اور معاملہ کرنے وغیرہ کے لئے بیٹھنا جائز ہے اگر راہ گیروں کو تنگی نہ ہو۔ اور وہ اپنے بیٹھنے کی جگہ پر اس چیز سے سایہ کرسکتا ہے جس سے عام طور پر گزرنے والوں کو تکلیف نہ ہوتی ہو [۲]۔

یہی حکم سورج، چاند اور ہوا سے انتفاع کا ہے اگر کسی کو ضرر نہ ہو، اس لئے کہ راستہ کی ہوا، بذات خود راستہ کی طرح تمام راہ گیروں کا حق ہے، اور راستہ پر چلنے میں تمام لوگ شریک ہیں [۳]۔

ب - اباحت شرعیہ:

۱۱ - اباحت شرعیہ ایسی اباحت ہے جس کے متعلق کوئی خاص نص

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۴۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۹۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، المبسوط للسرخسی ۲۷/ ۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۹، الوجیز للغزالی ۱/ ۱۷۵۔

وارد ہو، جس سے معلوم ہو کہ اس سے انتفاع حلال ہے، اور یہ لفظ "حل" کے ذریعہ ہوگی جیسے کہ اس فرمان باری میں ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ"[1] (جائز کردیا گیا ہے تمہارے لئے روزوں کی رات میں اپنی بیویوں سے صحبت کرنا)، یا نہی کے بعد امر کے ذریعہ ہوگی، جیسے اس فرمان نبوی میں ہے: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، فكلوا وادخروا"[2] (میں نے تم کو قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا لیکن اب کھاؤ، اور ذخیرہ کرو)، یا حرام سے استثناء کے ذریعہ ہوگی، جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ"[3] (اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوا اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کرڈالو)، یا گناہ اور حرج کی نفی کرنے کے ذریعہ ہوگی، یا اس کے علاوہ اباحت کے دوسرے صیغوں سے ہوگی، جیسا کہ اصولیین بیان کرتے ہیں۔

ج - مالک کی اجازت کی وجہ سے اباحت:

۱۲ - یہ اباحت خاص مالک کی طرف سے دوسرے کے لئے کسی مملوک چیز سے انتفاع کے لئے ثابت ہوتی ہے: یا تو عین کو ختم کرکے جیسے ولیمہ اور ضیافتوں میں کھانے پینے کو مباح کرنا یا استعمال کے طور پر جیسا کہ اگر کوئی دوسرے کے لئے اپنی خاص املاک کو اپنی مرضی سے استعمال کے لئے مباح کردے۔

ان حالات میں انتفاع اس شخص سے جس کے لئے مباح کیا گیا ہے، آگے بڑھ کر کسی اور کے لئے نہ ہوگا، اور وہ اس انتفاع والی چیز کا مالک نہ ہوگا، لہٰذا وہ (دوسرا شخص) اپنے علاوہ کسی اور کے لئے اس کو مباح نہیں کرسکتا، جیسا کہ الفتاوی الہندیہ میں اس کی صراحت ہے[1]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے بھی یہی لکھا ہے، چنانچہ بجیرمی نے اپنی شرح خطیب میں لکھا ہے: جس کے لئے ولیمہ یا ضیافت میں کھانا مباح کیا گیا ہے، اس کے لئے حرام ہے کہ اس کو دوسرے کے پاس منتقل کرے، یا مثلاً بلی وغیرہ کو اس میں سے کھلائے، اور وہ اس کو کسی بھکاری کو بھی نہیں دے سکتا الا یہ کہ اس کی رضامندی کا علم ہو۔

اسی طرح جس کے لئے مالک کی اجازت سے کسی مملوک چیز سے انتفاع مباح کیا گیا ہے مثلاً اپنے گھر میں رہائش کی اجازت یا اپنی سواری پر سوار ہونے کی اجازت یا اپنی کتابوں اور اپنے خصوصی لباس کے استعمال کی اجازت دینا تو جس کے لئے مباح کیا گیا تو اس کو یہ حق نہیں کہ کسی اور کو اس سے انتفاع کی اجازت دے، ورنہ وہ اس کا ضامن ہوگا[2]۔

دوم: اضطرار:

۱۳ - اضطرار: جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہے، خواہ قطعی ہو یا ظنی یا انسان کا اس حد پر پہنچ جانا کہ اگر ممنوعہ چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے گا[3]۔ یہ جان بچانے کے لئے حرام چیز سے انتفاع کے حلال ہونے کا ایک سبب ہے۔ یہ درحقیقت اباحت شرعیہ کی ایک نوع ہے، اس لئے کہ حالت اضطرار کے بارے میں نصوص وارد ہیں۔

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۸۷۔

(۲) حدیث: "كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي..." کی روایت مسلم نے الأضاحي (۳/ ۱۵۶۳، ۱۹۷۷) میں کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ / ۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۵ سے ساتھ بلغۃ السالک ۲/ ۵۲۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۱ سے المغنی ۷/ ۲۸۸۔

(۳) حاشیۃ الحموی علی الاشباہ والنظائر ص ۱۰۸، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۱۵، ۱۸۴۔

اس سے انتفاع حلال ہونے کے لئے شرط ہے کہ اضطرار ملجی ہو یعنی انسان خود کو اس حالت میں پائے کہ ہلاکت کا اندیشہ ہو، یا خوف فی الحال موجود ہو، متوقع نہ ہو اور یہ کہ اس کے دفع کرنے کا کوئی اور طریقہ نہ ہو۔

لہذا بھوکے شخص کے لئے جائز نہیں کہ مردار سے فائدہ ایسی بھوک لگنے سے قبل اٹھائے جس میں جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور اس کے لئے جائز نہیں کہ دوسرے کا مال لے لے جب کہ کھانا خرید سکتا ہو یا مباح فعل کے ذریعہ بھوک دور کرسکتا ہو۔ اسی طرح حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کے لئے شرط ہے کہ اس مقدار سے زیادہ استعمال نہ کرے جو اضطرار کو زائل کرنے کے لئے ضروری اور کافی ہے۔

حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کی حلت کی اصل فرمان باری ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ"[1] (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں) نیز: "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ"[2] (جبکہ (اللہ) نے تمہیں تفصیل بتادی ہے ان (جانوروں) کی جنہیں اس نے تم پر حرام کیا ہے)۔

حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کی بحث میں حسب ذیل موضوعات آتے ہیں:

الف-حرام کھانوں سے انتفاع:

۱۴-اگر انسان کو اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور حلال غذا نہ

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۷۳۔

(۲) سورۂ انعام / ۱۱۹۔

پائے تو اس کے لئے اپنی زندگی بچانے کے لئے حرام سے انتفاع جائز ہے، خواہ وہ مردار ہو یا خون یا دوسرے کا مال یا کچھ اور، اس میں فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں۔

ہاں حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کی نوعیت کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے کہ آیا یہ واجب ہے جس کے انجام دینے پر ثواب ملے گا اور ترک کرنے پر سزا، یا محض جائز ہے، استعمال کرنے پر ثواب یا نہ کرنے پر کوئی گناہ نہیں؟

جمہور (حنفیہ، مالکیہ نیز شافعیہ کے یہاں قول اصح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول) کے مطابق واجب ہے، اس لئے کہ حالت اضطرار میں کھانے پینے سے گریز کرنا خود کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، جو اس فرمان باری میں ممنوع قرار دیا گیا ہے: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[1] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

لہذا غذا کے لئے کھانا گو کہ کھائی جانے والی چیز حرام یا مردار، یا دوسرے کا مال ہو، حالت اضطرار میں واجب ہے، اس پر ثواب ملے گا اگر اس قدر کھائے جس سے خود کو ہلاکت سے بچا سکے، جس کو اپنی جان جانے یا خوفناک موت کا اندیشہ ہو اور حرام ملے تو اس کا کھانا اس پر لازم ہے[2]۔

شافعیہ کا اصح کے بالمقابل قول اور حنابلہ کی ایک رائے نیز حنفیہ میں امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ حرام کھانوں سے انتفاع واجب نہیں بلکہ صرف مباح ہے، اس لئے کہ حالت اضطرار میں کھانے کی اباحت رخصت ہے، لہذا عام رخصتوں کی طرح یہ بھی اس پر واجب نہ ہوگی[3]۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۵ / ۲۱۵، الشرح الکبیر للدردیر ۲ / ۱۱۵، اسنی المطالب ۱ / ۵۷۰، المغنی ۱۱ / ۷۴۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸ / ۱۵۰، تیسیر التحریر ۲ / ۲۳۳، المغنی ۱۱ / ۷۴۔

۱۵- بالاتفاق اگر مال والا اپنے مال کے لئے مجبور ومضطر نہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ اپنا مال مضطر کو دے دے، اس لئے کہ اس سے ایک معصوم انسان کی جان بچانا متعلق ہے، لہذا اس کو دینا اس پر لازم ہوگا، اگر وہ نہ دے اور لڑنے کی ضرورت پڑے تو مضطر اس سے لڑسکتا ہے، اگر مضطر مرگیا تو شہید ہے، اور اس کے قاتل پر اس کا ضمان ہوگا، اور اگر وہ مال والا مرگیا تو اس کا خون رائیگاں ہوگا، اس لئے کہ لڑنے میں وہ ظالم ہے، البتہ حنفیہ نے بغیر ہتھیار کے لڑنے کی اجازت دی ہے۔

یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مضطر کھانا نہ خرید سکے، لیکن اگر خرید سکے تو خریدے گا، گو کہ ثمن مثل سے زیادہ میں ملے[1]۔

ب- شراب سے انتفاع:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے حالت اضطرار میں اچھو (گلے کی پھانس) کو زائل کرنے (لقمہ اتارنے) اور ہلاکت سے بچنے کے لئے شراب سے انتفاع جائز ہے، حتی کہ جمہور نے اس حالت میں شراب نوشی واجب قرار دی ہے، لہذا جس کے پاس شراب کے علاوہ کچھ نہ ہو اور اس نے اس سے لقمہ اتار لیا تو اس پر حد واجب نہیں، اس لئے کہ جان بچانے کے لئے اس کو پینا اس پر واجب تھا، نیز اس لئے کہ اس حالت میں شراب نوشی کا فائدہ یقینی ہے اور اسی وجہ سے اگر اس نے قدرت کے باوجود نہ پی اور مرگیا تو گنہگار ہوگا[2]۔

رہی بھوک پیاس کی وجہ سے شراب نوشی تو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ نہی عام ہے، نیز اس لئے کہ شراب نوشی محض پیاس بڑھائے گی[1]۔

حنفیہ نے کہا: اگر پیاس کے سبب ہلاکت کا اندیشہ ہو اور اس کے پاس شراب ہو تو پیاس مٹانے کے بقدر پی سکتا ہے، اگر پیاس مٹنے کا یقین ہو، اسی طرح اگر مہلک پیاس کے سبب اس قدر پی لی کہ سیراب ہوگیا لیکن اس کو نشہ آگیا تو اس پر حد نافذ نہ ہوگی[2]۔

حنابلہ نے مخلوط وغیر مخلوط شراب میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر پیاس کے سبب شراب نوشی کی تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس میں پیاس بجھانے والی چیز مخلوط ہے تو بضرورت پیاس بجھانے کے لئے مباح ہے جیسا کہ مخمصہ (سخت بھوک) کے وقت مردار مباح ہوجاتا ہے، اور جیسا کہ لقمہ اتارنے کے لئے شراب نوشی مباح ہوجاتی ہے۔ اور اگر اس نے خالص شراب یا معمولی مخلوط شراب پی جس سے پیاس نہیں بجھتی تو مباح نہیں، اس پر حد نافذ ہوگی[3]۔

۱۷- رہا شراب سے علاج کرنا تو جمہور اس کی حرمت کے قائل ہیں، اس کی تفصیل ''اشربہ'' میں ہے۔

ج- مردہ انسان کے گوشت سے انتفاع:

۱۸- جمہور کی رائے ہے کہ حالت اضطرار میں مردہ انسان کے گوشت سے انتفاع جائز ہے، اس لئے کہ زندہ انسان کا احترام مردہ انسان کے احترام سے بڑھ کر ہے، بعض حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اس سے معصوم مردوں کے گوشت سے انتفاع مستثنی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔

مردہ ہی کی طرح شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کے نزدیک وہ زندہ انسان ہے جس کا خون مباح ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۸، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۲، ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، القلیوبی ۴/ ۲۶۴، المغنی ۱۱/ ۸۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۳، الدسوقی ۴/ ۳۵۴، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۱۵۹۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۰۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۱۶۲، ۵/ ۲۱۵۔

(۳) المغنی ۱۰/ ۳۲۰۔

امام شافعی مضطر کے لئے مباح قرار دیتے ہیں کہ اپنے جسم کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر حالت اضطرار میں اس کو کھائے۔ اگر اس کے کاٹنے میں خوف نہ کاٹنے سے کم ہو[1] اس میں بقیہ فقہاء کا اختلاف ہے۔

د-حرام سے انتفاع میں ترتیب:

۱۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے یہاں قول راجح) کے مطابق اگر مردار ملے یا محرم کے ہاتھ کا شکار کیا ہوا جانور، یا حرم میں شکار کیا ہوا جانور اور غائب شخص کا کھانا تو دوسرے کے مال سے انتفاع جائز نہیں، اس لئے کہ مردار کا کھانا منصوص علیہ ہے۔ اور دوسرے آدمی کا مال کھانا مجتہد فیہ ہے، اور منصوص علیہ کی طرف جانا اولی ہے، نیز اس لئے کہ حقوق اللہ مسامحہ (درگزر کرنے) اور آسانی کرنے پر مبنی ہیں، اور حقوق آدمی بخل اور تنگی کرنے پر مبنی ہیں۔

امام مالک نے کہا ہے: (اور یہی امام شافعی کا ایک قول ہے) کہ دوسرے کے مال کو مردار وغیرہ (جن کا ذکر اوپر آیا ہے) پر مقدم رکھا جائے گا، اگر چور شمار ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ وہ حلال کھانے پر قادر ہے، تو مردار کھانا اس کے لئے ناجائز ہے، جیسا کہ اگر کھانے کا مالک اس کو وہ کھانا دے دے (تو مردار کا کھانا جائز نہیں)۔

مردار اور حرم یا محرم کے شکار کے مابین ترتیب کے بارے میں امام احمد، شافعی اور بعض حنفیہ نے کہا ہے: مردار کو مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ اس کی اباحت منصوص علیہ ہے، مالکیہ اور بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ محرم کا شکار مضطر کے لئے مردار سے اولی ہے[2]۔

یہ حالت اضطرار میں مردار کا گوشت کھانے کے متعلق حکم ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۹۶، اسنی المطالب ۱/۵۷۱، مواہب الجلیل ۳/۲۳۳، المغنی ۱۱/۷۹۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۶، التاج والاکلیل ۳/۲۳۳، اسنی المطالب ۱/۵۷۳، المغنی ۱۱/۸۷، ۳/۲۹۳۔

۲۰- ربا کھانے کے علاوہ اور غیر حالت اضطرار میں مردار سے انتفاع تو جمہور (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور امام احمد سے ایک روایت کے مطابق) کے نزدیک جس کچی کھال کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہوگی، اس سے انتفاع جائز ہے، البتہ سور اور انسان کی کھال کا یہ حکم نہیں ہے۔

سور تو اس لئے کہ وہ نجس العین ہے، اور آدمی اس لئے کہ اس کی کرامت وعزت پیش نظر ہے، لہذا اس کے دوسرے اجزاء کی طرح اس کی کھال سے بھی انتفاع ناجائز ہے۔

شافعیہ نے کتے کی کھال کو بھی مستثنی کیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک کتے کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی۔

حنابلہ نے درندوں کی کھال کو مستثنی کیا ہے، لہذا دباغت سے قبل یا بعد ان سے انتفاع ناجائز ہے۔

گدھے، خچر اور گھوڑے کی کھال سے کہ کو دباغت دے دی گئی ہو انتفاع کے جواز میں امام مالک سے توقف کرنا منقول ہے[1]۔

مردار کی ہڈی، اس کے بال اور اس کی چربی سے انتفاع کے بارے میں تفصیل و اختلاف ہے جس کو اصطلاح ''میتة'' میں دیکھا جائے۔

سوم: عقد:

۲۱- عقد انتفاع کا ایک اہم سبب ہے، اس لئے کہ عقد لوگوں کے مابین رضامندی کی بنیاد پر اموال ومنافع کے تبادلہ کا وسیلہ ہے، کچھ عقود براہ راست منفعت پر ہوتے ہیں، تو منفعت ایک طرف سے دوسری طرف منتقل ہو جاتی ہے، جیسے اجارہ، اعارہ، منفعت کی وصیت اور وقف، کچھ عقود براہ راست منافع پر نہیں آتے، تاہم ان میں تابع

(۱) الزیلعی ۱/۲۵، ۲۶، جواہر الاکلیل ۱/۹، الخرشی للعدوی ۱/۱۰، المغنی ۱/۵۷۔

ہوکر انتفاع ہوتا ہے، جو خاص شرائط اور محدود افراد میں ہوتا ہے، جیسے رہن اور ودیعت۔ ان عقود کی تفصیل اپنے اپنے ابواب میں ہے۔

انتفاع کی شکلیں:

کسی چیز سے انتفاع یا تو اس کی ذات کو ختم کرنے کی شکل میں ہوگا یا اس کو باقی رکھتے ہوئے اور اس حالت میں وہ شخص کسی چیز سے انتفاع اس کو استعمال کر کے کرے گا یا آمدنی حاصل کر کے۔ اس طرح سے کل تین حالات ہوئے:

(پہلی حالت) استعمال:

۲۲ - انتفاع اکثر کسی چیز کی ذات کو باقی رکھتے ہوئے اس کے استعمال کی شکل میں ہوتا ہے، اس کی مثال عاریت ہے، اس لئے کہ عاریت لینے والا عاریت کی چیز سے اس کے استعمال اور اس سے استفادہ کی شکل میں انتفاع کرتا ہے، اس کے لئے درست نہیں کہ اس کی آمدنی حاصل کرے یا اس کو تلف کر کے اس سے انتفاع حاصل کرے، اس لئے کہ عاریت کی شرائط میں سے ہے کہ عاریت کی ذات کو باقی رہتے ہوئے اس سے انتفاع ممکن ہو، عاریت لینے والا اس کے منافع کا بلا معاوضہ مالک ہوتا ہے، لہذا صحیح نہیں کہ وہ اس سے آمدنی حاصل کرے یا دوسرے کو عوض لے کر اس کا مالک بنادے[1]۔

یہ جمہور کے نزدیک ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ استعارہ کے ذریعہ منفعت کا مالک شخص اس کو مدت اجارہ میں اجرت پر دے سکتا ہے[2]۔

یہی حکم ان چیزوں کے اجارہ کا ہے جن میں استعمال کرنے والے کے بدلنے سے فرق پڑتا ہے یا اس صورت میں جب کہ مالک نے کرایہ دار سے یہ شرط لگائی ہو کہ ذاتی طور پر انتفاع کرے گا۔ اس حالت میں انتفاع، کرایہ دار کی ذات تک محدود ہوگا، وہ اجارہ کی چیز کو خرچ نہیں کرسکتا یا دوسرے کے ہاتھ اجارہ پر دے کر اس کی آمدنی حاصل نہیں کرسکتا، اس لئے کہ عقد اجارہ ماجور (کرایہ کی چیز) کی ذات کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع کا متقاضی ہے، اس کو یہ حق نہیں کہ کسی اور کو کرایہ پر دے، اگر استعمال کرنے والے کے بدلنے سے فرق پڑتا ہو[1]۔

(دوسری حالت) استغلال:

۲۳ - بسا اوقات انتفاع کسی چیز کی آمدنی اور اس کا عوض لے کر ہوتا ہے، جیسا کہ وقف اور وصیت میں اگر ان دونوں کے وجود کے وقت یہ صراحت کی گئی ہو کہ وہ حسب منشا اس سے انتفاع کرسکتا ہے تو اس صورت میں موقوف علیہ (جس کے لئے وقف ہو) اور موصی لہ (جس کے لئے وصیت ہو) وقف کردہ سامان اور وصیت کردہ منفعت کو دوسرے کو کرایہ پر دے سکتے ہیں، اگر واقف اور موصی اس کی اجازت دے دیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں[2]۔

(تیسری حالت) استہلاک:

۲۴ - بسا اوقات کسی چیز کا استعمال (اس کی ذات کو ختم کرنے) کے ذریعہ ہوتا ہے جیسے ولیمہ اور ضیافتوں میں کھانے پینے کی شکل میں انتفاع، اور لقطہ سے انتفاع اگر جلد خراب ہونے والی چیز ہو، اسی طرح کیلی، وزنی اور مثلی چیزوں کی عاریت جن کو خرچ کئے بغیر انتفاع ممکن نہیں، اس لئے کہ فقہاء نے کہا ہے دونوں ثمن (سونا، چاندی) اور

---

(۱) الزیلعی ۵/ ۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۸، المغنی ۵/ ۳۵۹۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۴۳۳-۴۳۴۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۵، ابن عابدین ۵/ ۱۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۴، المغنی ۶/ ۱۳۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۳۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۸۵، المغنی ۶/ ۱۹۳، الفروق للقرافی فرق (۳۰)۔

کیلی، وزنی اور عددی چیزوں کی عاریت قرض ہے، اس لئے کہ ان سے انتفاع ان کو خرچ کئے بغیر ممکن نہیں، اور ان کا مثل لوٹایا جاتا ہے [۱]۔

انتفاع کے حدود:

کسی چیز سے انتفاع کی کچھ حدود ہیں، جن کی رعایت کرنا انتفاع کرنے والے پر واجب ہے، ورنہ وہ اس کا ضامن ہوگا، مقررہ حدود (جن پر فقہاء نے کسی چیز سے انتفاع کے بارے میں بحث کی ہے) حسب ذیل ہیں:

۲۵ - اول: ضروری ہے کہ انتفاع شرعی شرائط کے مطابق ہو، اور اس طرح نہ ہو کہ دوسرے کا حق ختم ہوجائے، اسی لئے فقہاء نے تمام عقود انتفاع (اجارہ، اعارہ، منفعت کی وصیت) میں شرط لگائی ہے کہ منتفع بہ چیز سے انتفاع مباح ہو، اسی طرح انہوں نے وقف میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا مصرف مباح ہو، اس لئے کہ معاصی کے ذریعہ منافع کا استحقاق غیر متصور ہے [۲]۔

اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ مباح چیز سے انتفاع اسی وقت جائز ہے جب کہ کسی کو ضرر نہ ہو، اور عوامی منافع سے انتفاع میں یہ قید ہے کہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے، عوامی راستوں پر آرام کے لئے یا خرید وفروخت کا معاملہ وغیرہ کرنے کے لئے بیٹھنا اور چھتریاں لگانا اسی صورت میں جائز ہے جب کہ راہ گیروں کو تنگی نہ ہو [۳]۔

اسی طرح حالت اضطرار میں حرام سے انتفاع کی کچھ قیودات ہیں، چنانچہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ مضطر کے لئے محرمات سے انتفاع اتنی مقدار میں جائز ہے جس سے جان باقی رہے اور موت کا اندیشہ ختم

(۱) الزیلعی ۵/ ۷۸، المغنی ۵/ ۵۹۳۔
(۲) الزیلعی ۵/ ۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۹، ۲۶۷، ۳۵۳، تبصرۃ المسالک ۳/ ۵۷۲، المغنی ۵/ ۵۹۳، ۹/ ۱۲۹۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۹۔

ہوجائے۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول نیز امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ حرام چیزیں آسودگی کی حد تک کھا سکتا ہے اگر کچھ اور نہ ملے، اس لئے کہ جس کے ذریعہ سے جان بچانا جائز ہے اس کو آسودگی کی حد تک کھانا بھی جائز ہے، جیسے مباح چیز، بلکہ مالکیہ نے حالت اضطرار کے برقرار رہنے کے اندیشہ سے احتیاطاً حرام چیزوں کو توشہ کے طور پر رکھنے کو جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ ان کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے [۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے (اور یہی امام شافعی کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں قول اظہر ہے) کہ مضطر کے لئے محرمات سے انتفاع صرف اس قدر جائز ہے جس سے ہلاک نہ ہو اور جان باقی رہے، لہذا آسودگی کی حد تک کھانا جائز نہیں، اور توشہ رکھنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ ضرورت (مجبوری) اپنی حد تک رہتی ہے [۲]۔

۲۶ - دوم: انتفاع کرنے والے پر لازم ہے کہ مالک کی اجازت کی حدود کی رعایت کرے، اگر انتفاع خاص مالک کی اجازت سے ہو رہا ہو، جیسے دعوت میں کھانے پینے کو مباح کرنا، چنانچہ اگر اس کو معلوم ہو کہ دعوت دینے والا دوسرے کو کھلانے سے راضی نہیں تو اس کے لئے دوسرے کو کھلانا حلال نہیں، جیسا کہ گزر چکا ہے، اسی طرح کسی کے ذاتی گھر میں رہائش اور جانور کی سواری کی اجازت کا حکم ہے کہ ان سے انتفاع مباح کرنے والے کی شرائط میں محدود ہے [۳]۔

۲۷ - سوم: انتفاع کرنے والا ان قیود کا پابند ہوگا جن پر عقد میں اتفاق ہوا ہے، اگر سبب انتفاع عقد ہو اس لئے کہ اصل بقدر امکان

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۱۸۳، القلیوبی ۴/ ۲۶۳، المغنی ۱۱/ ۷۳، التاج والاکلیل ۳/ ۲۳۳۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۲، المغنی ۱۱/ ۷۳۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۳، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۹۱، المغنی ۷/ ۲۸۸۔

شرائط کی رعایت ہے، لہذا اگر اجارہ یا عاریت یا وصیت میں انتفاع کو کسی وقت یا متعین منفعت میں محدود کردیا جائے تو ان سے آگے نہ بڑھے، بشرطیکہ وہ شرائط شریعت کے مخالف نہ ہوں [1]۔

۲۸ - چہارم: انتفاع کرنے والے پر لازم ہے کہ معمول وعرف حد سے آگے نہ بڑھے اگر انتفاع میں کوئی قید یا شرط نہ ہو، اس لئے کہ مطلق عرف وعادت کے ساتھ مقید ہوتا ہے، فقہاء کے یہاں یہ بات زد مقولہ ہے کہ جو چیز عرف میں مشہور ہو وہ شرط لگانے کی طرح ہے، لہذا اگر عاریت دیتے وقت مطلق رکھا تو عاریت لینے والا عرف کے مطابق اس سے ہر اس چیز میں انتفاع کرسکتا ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے اور جس کے لئے وہ نہیں بنائی گئی اس کی تعیین عرف سے ہوگی۔ اور اگر کہے: تمہاری حسب منشاء میں نے اس کو تمہیں کرایہ پر دے دیا تو صحیح ہے، اور وہ جو چاہے اس میں کرے، اس لئے کہ مالک اس سے راضی ہے، ہاں شرط ہے کہ معمول وعرف کے مطابق اس سے انتفاع کرے جیسے عاریت میں [2]۔

انتفاع کے خصوصی احکام:

انتفاع مجرد ناقص ملکیت ہے، اس کے خاص احکام واثرات ہیں جو ملک تام سے اس کو الگ وممتاز کرتے ہیں۔

ان میں سے حسب ذیل احکام ہیں:

اول: انتفاع میں شرائط کی قید لگانا:

۲۹ - حق انتفاع میں قید اور شرط لگانا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ایک حق ناقص ہے، صاحب انتفاع صرف وہی تصرف کرسکتا ہے جس کی اجازت مالک نے دی ہے، اور اسی صفت، وقت اور جگہ کے مطابق

(۱) الزیلعی ۵/ ۸۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۷، بلغۃ السالک ۳/ ۵۲۵۔
(۲) البدائع ۴/ ۲۱۶، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۳، المغنی ۵/ ۵۹ ۔

جس کی اس نے تعیین کی ہے، ورنہ انتفاع موجب ضمان ہوگا، لہذا اگر کسی انسان کو اس شرط پر جانور عاریت میں دیا کہ عاریت پر لینے والا خود اس پر سوار ہوگا تو اس کو حق نہیں کہ اس جانور کو دوسرے کے ہاتھ عاریت پر دے، اور اگر کپڑا اس شرط پر عاریت میں دیا کہ وہ خود اس کو پہنے گا، تو وہ اس کپڑے کو دوسرے کو نہیں پہنا سکتا۔ اسی طرح اگر وقت یا منفعت یا دونوں کی قید لگادی ہو تو اس سے تجاوز نہیں کرے گا۔

اگر مطلقا دیا ہو تو جس طرح چاہے اور جس وقت چاہے اس سے انتفاع کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرتا ہے، لہذا اسی مقید یا مطلق طریقے پر اس میں تصرف کرے گا جس کی اجازت مالک نے دی ہے۔

جس نے ایک معین مدت تک کے لئے گھر رہائش کے واسطے کرایہ پر لیا تو مدت پوری ہونے کے بعد اس کے لئے اجرت مثل کے بغیر رہنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ انتفاع میں زمانہ کی قید ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے [1]۔

اسی طرح اگر واقف نے وقف سے انتفاع میں متعین شرطیں لگادی ہوں تو جمہور کی رائے ہے کہ واقف کی شرط کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ جن شرائط کا ذکر واقفین کرتے ہیں، انہی کے ذریعہ وقف سے انتفاع کے طریقہ کو منظم کیا جاسکتا ہے، اور یہ شرائط معتبر ہیں، بشرطیکہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہوں [2]۔

یاد رہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ماجور (کرایہ کی چیز) اور مستعار (عاریت) سے انتفاع، مشروط کے مثل یا اس سے کم ضرر کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ رضامندی، گوکہ حکما ہو، موجود ہے۔ اور

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۶، الزیلعی ۵/ ۸۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۷، ۱۲۸، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵، المغنی ۵/ ۵۹ ۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۳، الفروق للقرافی: الفرق (۳۰) کشاف القناع ۴/ ۲۶۵۔

بعض نے کہا: اگر اس نے مشروط کے مثل یا اس سے کم درجہ سے منع کیا ہوتو اس سے گریز کرے گا[1]۔

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انتفاع میں کسی خاص شخص کے لئے تقیید اس چیز میں معتبر ہے جس میں قید لگانا مفید ہو یعنی ان چیزوں میں جن میں استعمال کرنے والے کے بدلنے سے فرق پڑتا ہے، مثلاً جانور کی سواری اور کپڑا پہننا۔ رہا جس میں استعمال کرنے والے کے بدلنے سے فرق نہیں پڑتا مثلاً گھر میں رہائش تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ قید کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں عادتاً لوگوں میں تفاوت نہیں ہوتا، لہذا اس کی رہائش کی قید لگانا غیر مفید ہے، سوائے اس کے کہ وہ لوہار یا دھوبی یا اس طرح کے کسی ایسے پیشے والا ہو جس سے عمارت کمزور ہوجایا کرتی ہو[2]۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ علی الاطلاق قید معتبر ہے، بشرطیکہ شریعت کے مخالف نہ ہو، شافعیہ نے کہا ہے: اگر مالک نے کرایہ دار سے شرط لگائی ہو کہ وہ بذات خود ساری منفعت حاصل کرے تو عقد فاسد ہے، جیسا کہ اگر کسی خریدار سے یہ شرط لگادے کہ یہ چیز کسی اور کو فروخت نہ کرے[3]۔

دوم: انتفاع میں وراثت جاری ہونا:

۳۱- اگر جب انتفاع اجارہ یا وصیت ہو تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ وہ وراثت جاری کرنے کے قابل ہے لہذا اجارہ خود کرایہ دار کی موت سے فسخ نہ ہوگا، مدت ختم ہونے تک کے لئے اس کا وارث اس سے انتفاع کرنے میں اس کے قائم مقام ہوگا یا یہ کہ اجارہ دوسرے اسباب سے فسخ ہوجائے، اس لئے کہ

(۱) البدائع ۶/۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/۱۲۸۔
(۲) ابن عابدین ۵/۲۲، البدائع ۶/۲۱۶۔
(۳) المدونہ ۱۱/۱۵۷، نہایۃ المحتاج ۵/۳۰۳، المغنی ۶/۵۱۔

اجارہ عقد لازم ہے، جو معقود علیہ کے باقی رہنے کے ساتھ عاقد کی موت سے فسخ نہیں ہوتا[1]، البتہ حنابلہ نے کہا ہے: اگر کرایہ دار مرجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو بقیہ مدت میں اجارہ فسخ ہوجائے گا[2]۔

اسی طرح منفعت کی وصیت موصی لہ کی موت سے ختم نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تملیک ہے، اباحت نہیں، اس لئے کہ قبول کرنے سے وہ لازم ہوجاتی ہے، لہذا اس کے ورثاء کے لئے جائز ہے کہ بقیہ مدت میں اس سے انتفاع کریں، کیونکہ وہ حق چھوڑ کر مرا ہے، لہذا وہ اس کے ورثاء کے لئے ہوگا[3]۔

۳۲- اگر انتفاع کا سبب عاریت ہو تو شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عاریت سے انتفاع میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ عقد لازم نہیں ہے، عاقدین کی موت سے فسخ ہوجاتی ہے، نیز اس لئے کہ ان کے نزدیک عاریت انتفاع کو مباح کرنا ہے، لہذا وہ دوسرے کے پاس منتقل ہونے کے قابل نہیں، حتی کہ عاریت پر لینے والے کی زندگی میں بھی نہیں[4]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ انتفاع میں مطلقاً وراثت جاری کرنا صحیح نہیں ہے، لہذا منفعت کی وصیت موصی لہ کی موت سے ختم ہوجائے گی، اس کے ورثاء کے لئے اس سے انتفاع کا حق نہیں، اسی طرح عاریت مستعیر کی موت سے ختم ہوجائے گی، اور اجارہ کرایہ دار کی موت سے ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ منافع میں وراثت کا احتمال نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ رفتہ رفتہ وجود میں آتے ہیں، جو منفعت موت کے بعد حاصل ہوگی وہ موت کے وقت موجود نہ تھی، کہ میت کی ملکیت ہوکر

(۱) بلغۃ السالک ۴/۵۰، نہایۃ المحتاج ۵/۳۱۴، المغنی ۶/۴۲۔
(۲) المغنی ۶/۴۲۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۵/۳۰، ۱۳۱، شرح الزرقانی ۸/۱۹۷، المغنی ۵/۵۴۳۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۱/۵۸۳، کشاف القناع ۴/۷۶۔

ترکہ بنے اور اس میں وراثت جاری ہو[1]۔

بنابریں جس شخص کے لئے منفعت کی وصیت ہو اس کی موت کے بعد ملک منفعت اس شخص کی طرف لوٹ آئے گی (جس کے لئے اس چیز کی ذات کی وصیت کی گئی ہے) اگر اس نے اس کی ذات کی وصیت کسی اور کے لئے کی ہو، اور اگر اس کے رقبہ (ذات) کی وصیت کسی دوسرے کے لئے نہ کی ہو تو ملک منفعت، موصی (وصیت کرنے والے) کے ورثاء کے پاس لوٹ آئے گی، جیسا کہ کاسانی نے صراحت کی ہے[2]۔

سوم: انتفاع والی چیز کا نفقہ:

۳۳- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف انتفاع والی چیز کے نفقات اس چیز کے مالک پر ہیں (اگر انتفاع کسی چیز کے بالمقابل یعنی بالعوض ہو) انتفاع کرنے والے پر نہیں، بنابریں کرایہ کے گھر کا پلاسٹر اور اس کے لوازمات اور کمزور عمارت کی مرمت و اصلاح گھر کے مالک پر ہے۔ اسی طرح کرایہ کے جانور کا چارہ اور کرایہ کی چیز کے واپس کرنے کا خرچہ آجر (مالک) پر ہے[3]، حتی کہ حنابلہ نے کہا ہے: اگر کرایہ پر دینے والے (مالک) نے شرط لگادی کہ اس کے ذمہ جو نفقہ واجب ہے وہ خود کرایہ دار کو ادا کرنا ہوگا تو شرط فاسد ہے، اور اگر کرایہ دار نے اس پر کچھ خرچ کیا ہو تو مالک سے اس کو وصول کرے گا[4]، البتہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر کرایہ دار نے اس کی کچھ اصلاح و مرمت کی ہے تو اس پر آنے والے صرفہ کو مالک سے نہیں لے گا، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت کی اس کی اجازت کے بغیر اصلاح کی، لہذا وہ تبرع کرنے والا ہوگا[1]۔ اسی طرح شافعیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ مکان کرایہ پر دینے والے کو کرایہ دار کی خاطر اس کی اصلاح کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور مکان میں رہنے والے کو اختیار دیا جائے گا کہ رہائش سے فائدہ اٹھائے، اور اس صورت میں اس پر کرایہ لازم ہے یا اس سے نکل جائے[2]۔

۳۴- اگر انتفاع مفت ہو جیسے عاریت اور وصیت میں تو حنفیہ کی رائے (یہی مالکیہ کے یہاں عاریت کے متعلق ایک قول، اور حنابلہ کے یہاں وصیت کے متعلق "قول صحیح" ہے) ہے کہ انتفاع والے سامان کے نفقات اس شخص پر ہوں گے جو انتفاع کررہا ہے، بنابریں عاریت کے جانور کا چارہ اور عاریت کے گھر کا خرچہ عاریت پر لینے والے کے ذمہ ہوگا۔ اسی طرح جس مکان کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس کا نفقہ موصی لہ یعنی اس شخص پر ہوگا جس کے لئے وصیت کی گئی ہو، اس لئے کہ یہ دونوں مفت انتفاع کے مالک ہیں، لہذا نفقہ ان دونوں پر ہی ہوگا، کیونکہ تاوان نفع کے بالمقابل ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اس کے مالک نے نیکی کی ہے، لہذا اس پر سختی کرنا مناسب نہیں[3]۔

شافعیہ نے کہا ہے: عاریت کا خرچہ عاریت پر دینے والے پر ہے، لینے والے پر نہیں، خواہ عاریت صحیح ہو یا فاسد۔ اگر عاریت پر لینے والے نے خرچ کیا ہو تو واپس نہیں لے گا الا یہ کہ قاضی کا حکم ہو یا قاضی نہ ہونے کی صورت میں واپس لینے کے لئے گواہ بنالیا ہو[4]۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۵۳، ابن عابدین ۵/ ۵۲، الزیلعی ۵/ ۳۲۲۔
(۲) البدائع ۷/ ۳۸۶۔
(۳) البدائع ۴/ ۲۰۸، ۲۰۹، الاختیار ۳/ ۵۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۹۵، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۵۴، کشاف القناع ۳/ ۱۷۔
(۴) المغنی ۶/ ۳۲۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۰۸، ۲۰۹۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۵۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۲۳۴۔
(۳) فتح القدیر ۵/ ۳۲۴، البدائع ۴/ ۲۲۱، ۳۸۶، بلغۃ السالک ۳/ ۵۷۶، کشاف القناع ۴/ ۷۵۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۴۔

انتفاع کی وصیت کا بھی یہی حکم ہے، وارث یا موصی لہ بالرقبہ (یعنی وہ شخص جس کے لئے اس کی ذات کی وصیت کی گئی ہے) ہی اس سامان کے خرچ کو برداشت کریں گے جس کی منفعت کی وصیت کی گئی ہو، اگر اس نے ایک مدت کے لئے اس کی منفعت کی وصیت کی ہو، اس لئے کہ وہی اس کے رقبہ (ذات) کا مالک ہے، نیز اس مدت کے علاوہ میں منفعت کا مالک ہے جیسا کہ رملی کی توجیہ ہے[1]۔

یہی مالکیہ کے یہاں عاریت کے بارے میں ایک قول اور حنابلہ کے یہاں وصیت کے بارے میں ایک قول ہے۔ خرشی نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اگر یہ نفقہ عاریت پر لینے والے کے ذمہ ہو تو کرایہ ہو جائے گا، اور بسا اوقات جانور کا چارہ کرایہ سے زیادہ ہوتا ہے[2]۔

چہارم: انتفاع کا ضمان:

۳۵- اصل یہ ہے کہ کسی چیز سے مباح انتفاع اور اجازت کے بعد انتفاع ضمان کا سبب نہیں، لہذا جس نے کرایہ کی چیز سے مشروع طریقہ پر اور عقد میں متعین کردہ صفت یا اس کے مثل پر یا اس سے کم ضرر کے ساتھ یا معمول کے مطابق انتفاع کیا اور وہ ضائع ہوگیا تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ کرایہ دار کا قبضہ مدت اجارہ میں امانت کا قبضہ ہے، اسی طرح اس مدت کے بعد بھی اگر وہ سابقہ عقد جاری رکھتے ہوئے اس کا استعمال نہ کرے[3]۔

جس نے کوئی چیز عاریت پر لی، اس سے انتفاع کیا اور بلا کسی زیادتی کے اجازت کے مطابق استعمال کے سبب ہلاک ہو ہوگئی تو حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۲۸۔
(۲) الخرشی ۶/ ۱۲۹، المغنی ۶/ ۹۷۔
(۳) الزیلعی ۵/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۵، بلغۃ المسالک ۴/ ۱۴۳، المغنی ۶/ ۱۱۷۔

اگر بلا استعمال ہلاک ہوجائے، اس لئے کہ زیادتی کا ضمان محض زیادتی کرنے والے پر واجب ہے، اور قبضہ کی اجازت کے بعد اس کو زیادتی نہیں کہتے۔ شافعیہ کے نزدیک ضامن ہوگا اگر غیر استعمالی حالت میں ہلاک ہو، اس لئے کہ اس نے دوسرے کے مال پر اپنے لئے بلا استحقاق قبضہ کیا ہے، جو غصب کے مشابہ ہوگیا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے: مقبوضہ عاریت میں ہر حال میں تلف کے دن کی اس کی قیمت ضمان میں دی جائے گی، زیادتی یا کوتاہی ہو یا نہ ہو، اس میں کوئی فرق نہیں[2]، ہاں اگر اس سے انتفاع کے بعد علی حالہ اس کو واپس کردے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔

مالکیہ نے اس مال میں جس کو چھپایا جاسکتا ہے اور اس مال میں جس کو چھپایا نہیں جاسکتا ہے فرق کرتے ہوئے کہا ہے: قابل اخفاء عاریت کا مستعیر (عاریت پر لینے والا) ضامن ہوگا جیسے زیورات اور کپڑے اگر وہ گم ہونے کا دعوی کرے، الا یہ کہ اپنی طرف سے کسی سبب کے بغیر ضائع ہونے کا گواہ پیش کرے۔ اسی طرح مالک کی اجازت کے بغیر اس سے انتفاع کرنے پر ضامن ہوگا اگر وہ اسی سبب سے تلف ہوجائے یا عیب دار ہوجائے۔ رہی نا قابل اخفاء عاریت اور وہ عاریت جس کے تلف ہونے پر گواہ موجود ہو تو اس کا ضمان نہیں[3]۔

راہن کی اجازت سے رہن سے انتفاع کا حکم عاریت کے حکم کی طرح ہے، لہذا حالت استعمال وعمل میں ہلاک ہونے پر عام فقہاء کے یہاں ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اجازت کے بعد انتفاع ضمان کا موجب نہیں اور اگر راہن کی اجازت کے بغیر اس سے انتفاع کیا تو ضامن ہوگا[4]۔ اس میں کچھ تفصیل ہے جو گزر چکی۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۵۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۷۰، المغنی ۵/ ۵۵، ۲۲۳، ۶/ ۱۱۷۔
(۳) بلغۃ المسالک ۳/ ۵۵۳، ۵۷۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴۔
(۴) ابن عابدین ۵/ ۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۷۳، المغنی ۴/ ۳۸۹۔

۳۶- اس اصل سے حالت اضطرار میں دوسرے کے مال سے انتفاع مستثنیٰ ہے، کیونکہ اگرچہ شرعاً اس کی اجازت ہے لیکن جمہور کے نزدیک وہ ایک دوسرے فقہی قاعدہ کی رو سے موجب ضمان ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے: ''إن الاضطرار لا يبطل حق الغير''[۱] (اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اصل پر عمل کرتے ہوئے ضمان نہیں ہوگا، وہ اصل یہ ہے کہ مباح انتفاع سے ضمان واجب نہیں ہوتا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ مضطر کے پاس کھانے کا ثمن نہ ہوتا کہ اس کو شرع سکے، اس لئے کہ یہ اس کے ذمہ سے متعلق نہیں، جیسا کہ دردیر کی توجیہ ہے[۲]۔

۳۷- رہا غصب کے مال اور ودیعت سے انتفاع تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے ضمان واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی اجازت حاصل نہیں، البتہ شافعیہ نے ودیعت کے بارے میں لکھا ہے کہ تعفن کو دور کرنے کے لئے کپڑا پہننے اور پانی پلانے کے لئے بے قابو جانور پر سوار ہونے کا ضمان نہیں[۳]۔

اسی طرح مکان کی منفعت کا اس کو ضائع کرنے اور ضائع ہونے پر ضمان دیا جائے گا، مثلاً مکان میں رہائش اختیار کی اور جانور پر سواری کی یا ایسا نہ کیا ہو، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کی نصوص سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، البتہ مالکیہ نے کہا ہے: اگر کسی چیز کو اس سے نفع حاصل کرنے کے لئے غصب کرے، اس کو اپنی ملکیت میں لینے کے لئے نہیں، اور وہ چیز تلف ہو جائے تو زیادتی کرنے والا اس کا ضمان نہیں دے گا، لہذا جس نے گھر رہائش کے لئے غصب کر کے اس میں رہائش اختیار کی اور وہ منہدم ہو گیا جس میں اس کا کوئی دخل نہ تھا تو وہ صرف رہائش کی قیمت کا ضامن ہوگا[۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ منقول غصب شدہ چیزوں کے منافع کا ضمان نہیں، لہذا اگر جانور غصب کر کے چند روز روکے رکھا اور اس کو استعمال نہیں کیا، پھر مالک کے ہاتھ میں لوٹا دیا تو اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں مالک کے ہاتھ سے منافع کو ضائع کرنا نہیں پایا گیا، کیونکہ منافع اعراض ہیں جو رفتہ رفتہ پیدا ہوتے ہیں، لہذا غاصب کے ہاتھ میں پیدا ہونے والی منفعت مالک کے قبضہ میں موجود نہ تھی، اس لئے مالک کے ہاتھ سے اس کا ضائع کرنا نہیں پایا گیا[۲]، لیکن اگر مغصوب وقف کا مال یا بچہ کا مال ہو یا آمدنی کے لئے اس کو رکھا گیا تھا تو منفعت کا ضمان اس پر لازم ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''ضمان'' میں دیکھیں۔

پنجم: سامان انتفاع کو سپرد کرنا:

۳۸- بلا اختلاف انتفاع والی چیز کو اس شخص کے سپرد کرنا لازم ہے جس کو اس سے انتفاع کا حق ہے، اگر انتفاع عقد لازم کی بنا پر اور بالعوض ثابت ہو جیسے اجارہ، لہذا عقد ہونے کے بعد مؤجر (مالک) کرایہ کی چیز کو کرایہ دار کے حوالہ کرنے کا اور اس کو اس سے انتفاع پر قادر بنانے کا عام فقہاء کے نزدیک مکلف ہے۔ رہا غیر لازم عقد کے ذریعہ انتفاع تو اس میں انتفاع والی چیز کو سپرد کرنا واجب نہیں، جیسے اعارہ، لہذا اعاریت پر دینے والے کے لئے لازم نہیں کہ عاریت کی چیز کو عاریت پر لینے والے کے سپرد کرے، اس لئے کہ

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۲، ۱۵۳، القلیوبی ۳/ ۲۴، المغنی ۱۱/ ۸۰۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۱۸۵۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۲۳، ۱۸۵، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۴۰، ۱۴۹، المغنی ۵/ ۲۷۶، ۷/ ۲۸۰، ابن عابدین ۵/ ۱۱۹۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۳۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۵۱، المغنی ۵/ ۲۱۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۴۵۔

قبضہ سے قبل تبرع کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

۳۹- رہا انتفاع والی چیز کو مالک کے پاس لوٹانا تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر انتفاع بلاعوض ہو جیسے عاریت تو مالک کے مطالبہ کرنے پر عاریت کو واپس کرنا عاریت لینے والے پر واجب ہے، اس لئے کہ عاریت غیر لازم عقد ہے، لہذا ان دونوں میں ہر ایک کے لئے جب چاہے واپس کرنے کا حق ہے، گو کہ اس کا کوئی وقت مقرر رہا ہو، اور وہ وقت پورا نہ ہوا ہو، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**المنحة مردودة، والعارية مؤداة**"[1] (عطیہ واپس کیا جائے گا، اور عاریت کو ادا کیا جائے گا) اور اس لئے کہ اجازت ہی انتفاع کے مباح ہونے کا ذریعہ تھی جو طلب کرنے پر ختم ہوگئی، اسی وجہ سے اگر عاریت مقررہ وقت کے لئے رہی ہو اور وقت گزرنے کے بعد بھی اس (عاریت پر لینے والے) نے اس کو روک لیا، واپس نہیں کیا یہاں تک کہ ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن ہوگا[2] لیکن اگر کاشت کرنے کے لئے زمین عاریت پر دی، اور فصل پکنے سے قبل واپس لینا چاہے تو ضروری ہے کہ کٹائی تک اس کو باقی رہنے دے، ہاں جس وقت سے اس کا لوٹانا (مطالبہ کی بناپر) واجب ہوا ہے، اس وقت سے فصل کٹنے تک کی اجرت وہ لے سکتا ہے جیسے اگر جانور عاریت پر دیا اور بیچ راستے میں واپس لینا چاہے تو اس پر واجب ہے کہ اس کے سامان کو اجرت مثل کے عوض محفوظ جگہ پر پہنچائے[3]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر عاریت میں کسی عمل یا مدت کی قید لگائی جائے، تو اس کے پورا ہونے تک عاریت لازم رہے گی، لہذا مالک اس سے قبل واپس نہیں لے سکتا، خواہ عاریت کاشت یا رہائش کے لئے زمین کی صورت میں ہو یا جانور یا سامان ہو[1]۔

۴۰- اگر انتفاع بالعوض ہو جیسے اجارہ تو کرایہ دار کو کرایہ کی چیز وقت پورا ہونے کے بعد واپس کرنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا، اور نہ ہی مالک کو حق ہے کہ طے شدہ منفعت کی تحصیل سے قبل یا مقررہ مدت گزرنے سے قبل اس چیز کو واپس لے۔ مدت اجارہ کے پورا ہونے کے بعد کٹائی تک فصل کے باقی رہنے کا حکم عاریت کے حکم کی طرح ہے، لہذا کرایہ دار فصل پکنے تک فصل کو زمین میں اجرت مثل کے ساتھ باقی رکھ سکتا ہے، لیکن شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ کھیتی میں تاخیر کرایہ دار اور عاریت پر لینے والے کی کوتاہی کے سبب نہ ہو[2]۔

رہا انتفاع والی چیز کے واپس کرنے کا خرچ تو بالاتفاق اجارہ میں مؤجر (مالک) پر ہے، اس لئے کہ کرایہ کی چیز پر اس کی منفعت کی خاطر اجرت لے کر قبضہ کیا گیا ہے اور عاریت میں مستعیر (عاریت لینے والے) پر ہے، اس لئے کہ انتفاع اسی کو کرنا ہے: "**الغرم بالغنم**" (تاوان فائدہ کے عوض ہوتا ہے) کے اصول پر عمل کرتے ہوئے[3]۔

انتفاع کو ختم کرنا اور اس کا ختم ہونا:

۴۱- انتفاع کو ختم کرنے کا مطلب انتفاع کرنے والے یا مالک رقبہ یا قاضی کے ارادہ سے مستقبل میں انتفاع کے اثرات کو روکنا ہے جس کی تعبیر فقہاء لفظ "فسخ" سے کرتے ہیں۔ اور انتفاع ختم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اثرات انتفاع کرنے والے یا مالک سامان

---

(۱) حدیث: "**المنحة مردودة والعارية مؤداة**" کی روایت ابوداؤد نے باب البیوع (۳/ ۸۲۴، ۵۶۵، ۳ طبع الدعاس) میں اور احمد (۵/ ۲۹۳) نے کی ہے، ہیثمی (۴/ ۱۴۵) نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۸۴، ۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۹، کشاف القناع ۴/ ۳۔

(۳) البدائع ۶/ ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۹، کشاف القناع ۴/ ۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۹۔

(۳) الزیلعی ۵/ ۸۹، الخرشی ۶/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴۴، کشاف القناع ۴/ ۳۔

کے ارادہ کے بغیر رک جائیں، جس کی تعبیر فقہاء لفظ "انفساخ" سے کرتے ہیں۔

اول: انتفاع کو ختم کرنا:

حسب ذیل حالات میں انتفاع کو ختم کردیا جاتا ہے:

الف- فریقین میں سے کسی ایک کا ارادہ:

۴۲- عقود تبرع میں کسی ایک فریق کے ارادہ سے انتفاع کو ختم کرنا ممکن ہے، خواہ یہ ارادہ اس چیز کی ذات کے مالک کی طرف سے پایا جائے یا خود انتفاع کرنے والے کی طرف سے، لہذا جس طرح انتفاع کی وصیت کو موصی کی طرف سے اپنی زندگی میں ختم کرنا ممکن ہے، اسی طرح موصی کی موت کے بعد موصی لہ کی طرف سے ختم کرنا صحیح ہے، اور جس طرح معیر (عاریت پر دینے والے) کی طرف سے، اعارہ کو ختم کرنا ممکن ہے، اسی طرح معیر جس وقت چاہے عاریت کو واپس لے سکتا ہے، یہ جمہور کی رائے ہے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے جیسا کہ گزرا۔ اسی طرح عاریت لینے والا جب چاہے عاریت کو واپس کرسکتا ہے، اس لئے کہ اعارہ اور وصیت طرفین کی طرف سے عقد غیر لازم ہے جیسے وکالت، لہذا دونوں میں جو بھی جب چاہے اس کو فسخ کرسکتا ہے، گو کہ اس کا وقت مقرر ہو، اور وہ پورا نہ ہوا ہو، البتہ دفع ضرر کے لئے کچھ صورتیں مستثنیٰ ہیں[۱]۔

ب- حق خیار:

۴۳- بعض عقود مثلاً اجارہ میں خیار کے استعمال کے ذریعہ انتفاع کو ختم کرنا صحیح ہے، چنانچہ اجارہ عیب کے سبب فسخ ہوجاتا ہے، خواہ عیب عقد کے وقت رہا ہو یا عقد کے بعد پیدا ہوا ہو، اس لئے کہ اجارہ میں معقود علیہ (منافع) رفتہ رفتہ وجود میں آتا ہے، لہذا جو عیب پایا گیا بقیہ منافع کے حق میں قبضہ سے قبل پیدا ہونے والا ہوگا، اس لئے خیار پایا جائے گا[۱]۔

اسی طرح اجارہ میں خیار شرط کے سبب اس کو فسخ کرکے انتفاع کو ختم کیا جاسکتا ہے، اور خیار رؤیت کے سبب ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، اس لئے کہ اجارہ منافع کی بیع ہے، جس طرح خیار شرط و رؤیت کے ذریعہ بیع کو فسخ کرنا جائز ہے، اسی طرح اجارہ میں ان دونوں خیاروں کے سبب انتفاع کو ختم کرنا صحیح ہے[۲]۔ اس کی تفصیل "خیار شرط" اور "خیار رؤیت" میں ہے۔

۴۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ انتفاع کو اس کے دشوار و ناممکن ہونے کی حالت میں ختم کرنا جائز ہے، اور یہ عقود لازمہ میں ہوتا ہے، جیسے اجارہ، لیکن عقود غیر لازمہ مثلاً اعارہ، بلا دشواری کے بھی قابل فسخ ہیں جیسا کہ گذرا۔

تعذر (دشوار ہونا) بمقابلہ تلف ہونے کے عام ہے، جس کے تحت ضائع ہونا، بیماری، غصب، زبردستی دوکانوں کو بند کرنا سب آتے ہیں[۳]۔ حنفیہ وحنابلہ نے عذر کے سبب انتفاع کے ختم کرنے میں توسع اختیار کیا ہے، حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: زائد ضرر برداشت کئے بغیر عاقد عقد کے تقاضے کو برقرار نہ رکھ سکے، جیسے کسی نے دکان تجارت کے لئے کرایہ پر لی اور دیوالیہ ہوگیا[۴]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر زمین کے غرق آب ہونے یا اس کا پانی بند ہونے کے سبب کاشت کرنا دشوار ہوجائے تو کرایہ دار

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۶، الزیلعی ۵/ ۸۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۹، المغنی ۵/ ۲۴۳، ۶/ ۲۳۷۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۱۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۷۔
(۲) الزیلعی ۵/ ۱۴۳، ابن عابدین ۵/ ۲۷۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۴۹۔
(۴) الزیلعی ۵/ ۱۴۵۔

کو اختیار ہے، کہ کہ پانی تھوڑا ہو جائے جو زراعت کے لئے کافی نہیں تو وہ اس کو فسخ کر سکتا ہے، اسی طرح اگر پانی بالکلیہ بند ہو جائے یا زمین میں کوئی عیب پیدا ہو جائے یا اس قدر زبردست خوف پیدا ہو جائے کہ جس جگہ کرایہ کی چیز ہے، وہاں رہنا ممکن نہ ہو[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے: عذر کی وجہ سے إجارہ فسخ نہیں ہوتا، جیسے حمام میں ایندھن دینا دشوار ہو جائے یا مکان ودوکان کا ماحول ویران ہو جائے، اس کے باوجود انہوں نے جمہور کے ساتھ اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ بعض صورتوں میں انتفاع کو ختم کرنا جائز ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر کاشت کی زمین کا پانی بند ہو جائے تو کرایہ دار کو فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ اور جو چیز تحصیل منفعت سے شرعاً مانع ہو، وہ موجب فسخ ہے، جیسا کہ اگر جس دانت کو اکھاڑنے کے لئے اجرت پر رکھا تھا اس کا درد بند ہو جائے (تو یہ إجارہ فسخ ہو جائے گا)[2]۔

ج- إقالہ:

۴۵- بلا اختلاف إقالہ کے سبب انتفاع کو ختم کرنا ممکن ہے۔ إقالہ: طرفین کے ارادہ سے عقد کو فسخ کرنا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ انتفاع عقد لازم کے سبب حاصل ہوا ہو جیسے إجارہ۔

رہا بغیر عقد یا عقد غیر لازم کی بنا پر انتفاع تو اس میں إقالہ کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اجازت سے رجوع کرنے یا انفرادی ارادہ سے ایسا کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ گزرا۔

دوم: انتفاع کا ختم ہونا:

حسب ذیل حالات میں انتفاع ختم ہو جاتا ہے۔

---

(۱) المغنی ۶/ ۲۸-۳۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، الوجیز ۱/ ۲۳۹۔

الف- مدت ختم ہونا:

۴۶- فقہاء کے یہاں بلا اختلاف معین مدت کے ختم ہونے سے، اس کا سبب جو بھی ہو، انتفاع ختم ہو جاتا ہے، لہذا اگر کسی نے دوسرے کے لئے معین مدت تک اپنی خاص املاک سے انتفاع کو مباح کیا تو اس مدت کے ختم ہونے کے ساتھ انتفاع ختم ہو جائے گا۔ اور اگر ایک ماہ کے لئے جانور اجرت یا عاریت پر دیا تو اس مدت کے ختم ہونے پر اس سے انتفاع ختم ہو جائے گا، اس کو حق نہیں کہ اس مدت کے بعد اس سے انتفاع کرے، ورنہ وہ غاصب ہوگا، جیسا کہ گزرا[1]۔

ب- محل کا ہلاک یا غصب ہونا:

۴۷- انتفاع والے سامان کے ہلاک ہونے سے عام فقہاء کے نزدیک انتفاع ختم ہو جاتا ہے، لہذا کرایہ کے جانور کے ہلاک ہونے سے إجارہ اور سامان عاریت کے تلف ہونے سے إعارہ اور گھر جس کے منفعت کی وصیت کی گئی تھی اس کے منہدم ہونے سے وصیت فسخ ہو جائے گی[2]۔

رہا محل کا غصب تو جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ) کے نزدیک عقد کے فسخ کا موجب ہے، انفساخ کا موجب نہیں[3]۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے: غصب بھی انفساخ کا موجب ہے، اس لئے کہ انتفاع کا امکان ختم ہو گیا[4]۔

---

(۱) الخرشی ۵/ ۱۳، البدائع ۶/ ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۹، الخرشی ۶/ ۱۲۷، المغنی ۵/ ۶۵۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۰، ابن عابدین ۵/ ۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، المغنی ۶/ ۲۵۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، الشرح الصغیر ۴/ ۵۱، المغنی ۶/ ۲۸-۳۰۔
(۴) الخرشی ۵/ ۱۰۸۔

ج - انتفاع کرنے والے کی وفات:

اس سبب سے متعلق بحث توریث انتفاع پر کلام کے وقت گزر چکی ہے دیکھئے (فقرہ نمبر ۳۰)۔

د- مباح کرنے والے وصف کا زوال:

۴۸ - اسی طرح انتفاع مباح کرنے والے وصف کے زوال سے ختم ہوجاتا ہے، جیسا کہ حالت اضطرار میں ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء نے کہا ہے: اگر حالت اضطرار ختم ہوجائے تو انتفاع کا حلال ہونا بھی ختم ہوجائے گا[1]۔

(۱) الوجیز للغزالی ار۲۳۹، الزیلعی ۵ر۳۰۵، المغنی ۲۹/۱، دیکھئے: قاعدہ (۲۳) مجلۃ احکام عدلیہ۔

انتقال

تعریف:

۱ - انتقال لغت میں: ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا ہے[1]۔ مجازاً معنوی تحول میں استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: عورت عدت طلاق سے عدت وفات میں منتقل ہوئی۔

فقہاء کے یہاں انہی دو معانی میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ آرہا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- زوال:

زوال کا معنی لغت میں: ہٹنا اور ختم ہونا ہے۔

انتقال اور زوال میں فرق یہ ہے کہ زوال سے مراد بعض اوقات میں معدوم ہونا ہے، جب کہ انتقال کا یہ معنی نہیں آتا نیز انتقال تمام جہات میں ہوتا ہے، جب کہ زوال صرف بعض جہات میں ہوتا ہے۔ دیکھئے! یہ نہیں کہا جاتا کہ نیچے سے اوپر زائل ہوگیا، ہاں یہ کہا جاتا ہے کہ نیچے سے اوپر منتقل ہوگیا، اس میں ایک تیسرا فرق یہ ہے کہ زوال واقعی یا فرضی ثبات واستقرار کے بعد ہی ہوتا ہے، تم کہتے ہو: فلاں کی طلیت زائل ہوگئی، اور یہ اسی وقت کہا جاتا ہے جب پہلے اس کے لئے طلیت ثابت ہو، اور کہا جاتا ہے: "زالت الشمس" (سورج ڈھل

(۱) تاج العروس: مادہ (نقل)۔

گیا) یہ زوال کے وقت ہوتا اور کہا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ سورج آسمان کے بیچ میں ٹھہرتا ہے پھر ڈھلتا ہے، اس کا سبب ان کے گمان میں اس کا آہستہ آہستہ حرکت کرنا ہے، اور انتقال میں یہ بات نہیں ہوتی [1]، اس لئے انتقال زوال سے عام ہے۔

شرعی حکم:

بسا اوقات انتقال واجب ہوتا ہے اور کبھی جائز۔

الف- انتقال واجب:

۳- اگر اصل دشوار ہو تو بدل کی طرف منتقل ہونا واجب ہے [2]۔ فقہی احکام پر نظر ڈالنے والے کو اس قاعدہ کی بہت سی تطبیقات ملتی ہیں مثلاً: اگر مغصوب غاصب کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو اس کا مثل یا قیمت واجب ہوگی [3]۔ جو آدمی پانی نہ ملنے کے سبب وضو نہ کر سکے اس کے لئے تیمم کی طرف منتقل ہونا واجب ہے، اور جو نماز میں کھڑا نہ ہو سکے اس کے لئے بیٹھنے کی طرف منتقل ہونا واجب ہے، جو بڑھاپے کے سبب روزہ نہ رکھ سکے اس پر فدیہ واجب ہے، جو مرض یا کسی اور وجہ سے نماز جمعہ ادا نہ کر سکے اس پر نماز ظہر واجب ہے، جو دوسرے کی کوئی ایسی چیز تلف کر دے جس کا مثل نہیں تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اگر محصل زکاۃ مطلوبہ عمر کا اونٹ نہ پائے تو اس سے بڑی عمر کا اونٹ لے لے اور دونوں کی قیمتوں میں جو فرق ہے ادا کر دے، یا کم عمر کا اونٹ لے کر فرق وصول کر لے، اور جس نے کسی عورت سے شراب پر شادی کی اس کے لئے مہر مثل کی طرف منتقل ہونا

(۱) الفروق فی اللغۃ ص ۱۳۹، ۱۴۰۔

(۲) دیکھئے مجلۃ الأحکام العدلیۃ دفعہ (۵۳)۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۸۰۔

واجب ہوگا [1]۔ جو قسم کا کفارہ کسی صورت میں ادا نہ کر سکے وہ بدل یعنی روزہ کی طرف منتقل ہوگا [2]۔ یہی حکم ہر اس کفارہ کا ہے جس کا بدل ہو، اصل کے دشوار ہونے پر بدل کی طرف رجوع کیا جائے گا [3]۔

ب- انتقال جائز:

۴- انتقال جائز بسا اوقات شریعت کے حکم سے اور کبھی طرفین کے اتفاق سے ہوتا ہے۔ اصل کو چھوڑ کر بدل کی طرف منتقل ہونا جائز ہے اگر بدل میں کوئی ظاہری شرعی مصلحت ہو، چنانچہ بعض فقہاء مثلاً حنفیہ کے نزدیک زکاۃ، صدقہ، صدقۂ فطر، نذر، کفارہ، عشر اور خراج میں واجب کے بدل کو ادا کرنا جائز ہے [4]۔

اسی طرح فریقین کی باہمی رضامندی سے دین قرض، اور مثلاً تلف کردہ چیزوں کے بدل اور اس کی قیمت فروخت شدہ چیز کے ثمن، اجرت، مہر، خلع کے عوض اور خون بہا میں واجب کو چھوڑ کر بدل کی طرف منتقل ہونا جائز ہے لیکن یہ دین سلم میں جائز نہیں [5]۔

انتقال کی انواع:

انتقال کی حسب ذیل قسمیں ہیں:

الف- انتقال حسی:

۵- اگر پرورش کرنے والی عورت ولی کے شہر سے دوسرے شہر میں

(۱) الاختیار ۳/ ۱۰۳۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۹۰۔

(۳) اس کی بکثرت تطبیقات کے لئے دیکھئے مجلۃ الأحکام العدلیۃ۔ دفعات: ۲۹۸، ۵۰۸، ۵۹۳، ۷۷۷، ۸۹۱، ۹۱۲ وغیرہ۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۲۔

(۵) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۲۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۸ھ ۱۹۵۹ء۔

وطن بنانے کے لئے منتقل ہوجائے تو اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا۔

قاضی یا اس کا نائب یا جس کو وہ مقرر کرے، پردہ نشین عورت (جو عادتاً اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے نہیں نکلتی) اور عاجز عورت کے پاس، اس کی گواہی کی سماعت کے لئے منتقل ہوگا، خود اس کو گواہی دینے کے لئے عدالت میں حاضر ہونے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا۔

طلاق رجعی کی عدت گزارنے والی عورت اپنے گھر سے کسی مجبوری کے تقاضے کے بغیر منتقل نہ ہوگی۔

ب- انتقال دَین:

۶- ذمہ میں ثابت دَین حوالہ کے ذریعہ دوسرے شخص کے ذمہ میں منتقل ہوجاتا ہے۔

ج- انتقال نیت:

۷- خالص بدنی عبادات کی ادائیگی کے دوران نیت کا منتقل ہونا اس عبادت کو فاسد کردیتا ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: اسی وقت فاسد کرے گا جب اس کے ساتھ دوسری عبادت کا آغاز کرنا پایا جائے مثلاً نماز میں دوران نماز جس فرض کی نیت کی ہے اس سے منتقل ہوکر دوسرے فرض یا نفل کی نیت کرلے تو جمہور کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور حنفیہ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگی، الا یہ کہ دوسری نماز کے لئے تکبیر کہے۔

اور جب اس کی نماز فاسد ہوجائے گی تو کیا نئی نماز جس کی طرف منتقل ہوا ہے، صحیح ہوگی؟

جمہور کا قول ہے: صحیح نہیں ہوگی۔ حنفیہ نے کہا ہے: نئے سرے سے تکبیر کے وقت سے صحیح ہے، بعض نے کہا ہے: اگر فرض کی نیت کو نفل کی نیت میں منتقل کردے تو نفل صحیح ہے، کچھ اور حضرات نے کہا کہ صحیح نہیں ہے[1]۔

نیت کے منتقل ہونے کی ایک صورت مقتدی کا امام سے علاحدہ ہونے کی نیت کرنا بھی ہے، اس کو بعض ائمہ جائز اور بعض ممنوع کہتے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح ''اقتداء'' میں ہے۔

د- انتقال حقوق:

منتقل کے لائق ہونے کے اعتبار سے حقوق کی دو قسمیں ہیں: منتقل ہونے کے لائق حقوق اور منتقل نہ ہونے کے لائق حقوق۔

(۱) وہ حقوق جو منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں:

۸- اول: وہ حقوق جن کا تعلق انسان کی ذات سے ہے، اور وہ اس کے ارادہ سے متعلق ہیں، اور یہ اکثر غیر مالی حقوق ہیں جیسے لعان، ایلاء کے بعد رجوع، ظہار میں رجوع کرنا، چار سے زائد بیویاں ہوں تو اسلام لانے کے بعد ان میں انتخاب کرنا، دو بہنیں نکاح میں ہوں تو اسلام کے بعد ایک کو اختیار کرنا، ضرر وغیرہ کے سبب بیوی کو طلاق لینے کا حق، کفاءت نہ ہونے کے سبب ولی کو نکاح فسخ کرانے کا حق، مفوضہ ولایات و مناصب جیسے قضا، تدریس، امانات اور وکالتیں وغیرہ۔

بسا اوقات یہ حقوق مالی حقوق ہوتے ہیں، جیسے خیار شرط کے سبب فسخ کرنے کا حق، ہبہ کو واپس لینے کا حق اور وصیت قبول کرنے کا حق، یہ حقوق موت کے سبب ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوتے، اس میں اختلاف و تفصیل ہے جس کو ان کے اپنے اپنے ابواب میں دیکھا جائے۔

(۱) دیکھئے: المغنی ۱/ ۴۶۶، ۴۶۸، ابن عابدین ۱/ ۲۹۰، اسنی المطالب ۱/ ۱۴۳، مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۵۔

۹-دوم: اللہ تعالیٰ کے خالص بدنی فرض عین حقوق جیسے نماز، روزہ اور حدود۔ قذف اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ اس میں بندے کا حق بھی ہے۔

(۲) وہ حقوق جو منتقل ہونے کے لائق ہیں:

۱۰- قرافی نے کہا ہے: کچھ حقوق ورثاء کی طرف منتقل ہوتے ہیں، اور کچھ منتقل نہیں ہوتے، چنانچہ انسان کو حق ہے کہ جب لعان کے وقت لعان کرے، ایلاء کے بعد رجوع کرے، ظہار کے بعد رجوع کرے، اسلام کے بعد عورتوں کا انتخاب کرے جب کہ وہ چار سے زائد ہوں، دو بہنوں میں سے ایک کا انتخاب کرے اگر اسلام کے وقت دونوں اس کے نکاح میں ہوں، اگر خرید و فروخت کے فریقین کسی کو اختیار دے دیں تو اس کو حق ہے کہ وہ ان دونوں پر بیع کو نافذ کرے یا فسخ کر دے، انسان کے حقوق میں سے اس کو تفویض کئے ہوئے ولایات اور مناصب بھی ہیں مثلاً قصاص، امامت اور خطابت وغیرہ نیز امانت و وکالت۔ ان میں سے کوئی حق وارث کی طرف منتقل نہیں ہوتا، گو کہ یہ حقوق مورث کے لئے ثابت ہوتے ہیں، بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ جن حقوق کا تعلق مال سے ہو یا جو حقوق وارث کی عزت پر آنے والے ضرر کو اس کی تکلیف کم کر کے دور کریں وہ وارث کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور جس کا تعلق خود مورث کی ذات، اس کی عقل، اور اس کی خواہشات سے ہو وہ حق وارث کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ فرق کا راز یہ ہے کہ ورثاء مال کے وارث ہوتے ہیں، لہذا مال کے متعلقات کے وارث اس کے تابع ہو کر ہوں گے، اس کی عقل یا خواہش یا ذات کے وارث نہیں ہوتے، لہذا ان کے متعلقات کے بھی نہیں ہوں گے، اور جو چیز ناقابل وراثت ہے، ورثاء اس کے متعلقات کے وارث نہ ہوں گے، چنانچہ لعان کا تعلق آدمی کے عقیدہ وتصور سے ہے جس میں اکثر دوسرے لوگ شریک نہیں ہوتے، اور اعتقادات مال کے باب سے نہیں ہیں، رجوع کرنا (ایلاء کے بعد) اس کی خواہش ہے، رجوع کرنا (ظہار کے بعد) اس کا ارادہ ہے، دو بہنوں اور بیویوں میں انتخاب و اختیار کرنا اس کی ضرورت و میلان ہے، خرید و فروخت کے فریقین پر اس کا فیصلہ اس کی عقل و فکر اور اس کی رائے ہے اور اس کے مناصب، ولایات، آراء و اجتہادات اور دینی افعال یہ سب اس کا دین ہے۔ ان میں سے کوئی چیز وارث کی طرف منتقل نہیں ہوتی، اس لئے کہ وارث اس کی سند و اصل کا وارث نہیں ہے۔

تمام بیوع میں خیار شرط وارث کی طرف منتقل ہوتا ہے، یہ امام شافعی کا قول ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ و احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ وہ اس کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے، اور ہمارے (یعنی مالکیہ) کے نزدیک خیار شفعہ وارث کے لئے منتقل ہوتا ہے، اور خیار تعیین بھی اگر مورث دو غلاموں میں سے ایک کو اس شرط پر خریدے کہ ان میں سے وہ انتخاب کرے گا، خیار وصیت بھی اگر موصی لہ وصیت کرنے والے کی موت کے بعد مر جائے، خیار اقالہ و قبول اگر اس نے زید کے لئے بیع کو واجب کر دیا تھا تو اس کے وارث کے لئے قبول و رد کرنے کا حق ہے۔ ابن مواز نے کہا ہے: اگر کوئی کہے: جو میرے پاس دس (درہم) لائے، اس کے لئے میرا انعام ہے۔ تو جب بھی کوئی دو ماہ تک نہ لائے گا اس پر لازم ہوگا، اور خیار ہبہ بھی (وارث کی طرف منتقل ہوتا ہے)، اور اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ خیار شفعہ کے قائل نہیں، البتہ عیب کے سبب رد کرنے کا خیار، تعدد صفقہ کا خیار، حق قصاص، حق رہن اور فروخت کردہ سامان کو روکنا اور غنیمت میں مسلمانوں کو جو مال ملے تقسیم کے بعد اس کے لینے سے پہلے اس کا مالک مر جائے تو اس کے لینے کا خیار ان سب کو وہ تسلیم کرتے ہیں،

اور ہمارا امام ابو حنیفہ کے ساتھ اتفاق ہے کہ اعتصار (عطیہ واپس لینے) کے ذریعہ بیٹے کے لئے باپ کے بارے میں خیار بیع، خیار حق، لعان، کتابت اور طلاق کا حق ثابت ہے مثلاً کہنا: میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی جب تم چاہو، پھر جس سے یہ بات کہی گئی وہ مرگیا۔ امام شافعی ان تمام کو تسلیم کرتے ہیں جو ہمارے یہاں مسلّم ہیں۔ اور انہوں نے خیار اقالہ وقبول کو تسلیم کیا ہے[1]۔

ھ- انتقال احکام:

۱۱- اول: اگر شوہر اپنی غیر حاملہ بیوی کو طلاق دے، پھر دوران عدت شوہر مر جائے تو فی الجملہ اس کی عدت طلاق عدت وفات میں منتقل ہوجائے گی[2]۔

اگر اپنی نابالغہ بیوی کو جو چھوٹی ہے، جس کو حیض نہیں آیا ہے طلاق دے، اور وہ اپنی عدت مہینوں کے ذریعہ شروع کرے، پھر اس کو حیض آجائے تو اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

۱۲- دوم: حجب نقصان میں وارث ایک فرض (مقررہ حصہ) سے اس سے کم فرض کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، مثلاً شوہر کا حصہ آدھے سے چوتھائی میں منتقل ہوجاتا ہے اگر فرع وارث موجود ہو۔

(۱) الفروق للقرافی ۳/ ۲۷۶-۲۷۸۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۱۱۰۔

انتہاب

تعریف:

۱- انتہاب لغت میں نہب نہبا سے ماخوذ ہے، اس کا معنی: کسی چیز کو حملہ کرکے اور چھین کر لے لینا ہے، "نہبہ" اور "نہبی": انتہاب کا اسم ہے اور منہوب کا بھی اسم ہے[1]۔

فقہاء انتہاب کی تعریف یوں کرتے ہیں: کسی چیز کو قہراً لینا[2] یعنی غلبہ حاصل کرکے لینا۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اختلاس (کسی چیز کو ہاتھ کی صفائی اور تیزی کے ساتھ لے لینا):

۲- انتہاب اختلاس سے الگ ہے، اس لئے کہ اختلاس میں مدار تیزی سے لینے پر ہوتا ہے، جب کہ انتہاب میں ایسا نہیں، کیونکہ اس میں اس کا اعتبار نہیں[3] نیز یہ کہ اچکنے والا اپنے اختلاس کے شروع میں چھپا چھپا ہوتا ہے، جبکہ انتہاب کے شروع و اخیر کہیں بھی چھپنا نہیں ہوتا[4]۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، النہایۃ فی غریب الحدیث مادہ (نہب)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۹ طبع اول بولاق۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۹۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۴۰ طبع سوم المنار۔

ب-غصب:

۳-انتہاب اور غصب میں فرق یہ ہے کہ غصب صرف ایسی چیز کا ہوتا ہے جس کا لینا ممنوع ہو، جب کہ انتہاب ممنوع اور مباح دونوں طرح کی چیز کے لینے میں ہوتا ہے۔

ج-غلول:

۴-غلول: تقسیم سے قبل مال غنیمت میں سے لینا ہے۔ غلول وہ نہیں جو مجاہدین ضرورت کے لئے کھانا وغیرہ لیں یا ہتھیار کو استعمال کریں اور ضرورت ختم ہونے پر واپس کردیں، یہ شرعاً جائز انتہاب ہے۔ اسی طرح سلب (مقتول کا سامان) اس کی شرائط کے ساتھ لینا جائز ہے۔ دیکھئے: "غلول"، "سلب"، "غنائم"۔

انتہاب کی قسمیں:

۵-انتہاب کی تین قسمیں ہیں:

الف-ایک قسم وہ ہے جس میں پہلے سے مالک کی طرف سے اباحت نہیں ہوتی۔

ب-دوسری قسم وہ ہے جس میں پہلے سے مالک کی طرف سے اباحت ہوتی ہے جیسے شادی کے موقع پر دولہے کے سر پر بکھیری جانے والی چیز وغیرہ کو لوٹنا کہ اس کو لٹانے والا (مالک) لوگوں کے لئے اس کا لوٹنا مباح کردیتا ہے۔

ج-تیسری قسم وہ ہے جس کو مالک نے کھانے کے طریقہ پر کھانے کے لئے مباح کیا ہے، لیکن لوگ اس کو لوٹتے ہیں، جیسے مہمانوں کا ولیمہ کے کھانے کو لوٹنا۔

شرعی حکم:

۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انتہاب کی پہلی قسم (یعنی جس کو مالک نے مباح نہیں کیا اس کا لوٹنا) حرام ہے، اس لئے کہ یہ ایک طرح کا غصب ہے جو بالاجماع حرام ہے، اس میں تعزیر واجب ہے، فقہاء نے اس کی تفصیل "کتاب السرقۃ" اور "کتاب الغصب" میں کی ہے۔

۷-انتہاب کی دوسری قسم جیسے شادی وغیرہ کے موقع پر لٹائی جانے والی چیز کو لوٹنا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے: بعض فقہاء مثلاً شوکانی اس کو حرام قرار دیتے ہوئے ممنوع کہتے ہیں، اور بعض اس کو کراہت کے سبب ممنوع کہتے ہیں جیسے ابو مسعود انصاری[1]۔ ابراہیم نخعی، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ، ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ، ابن سیرین، شافعی، مالک اور احمد ان کی دو روایتوں میں سے ایک میں[2]۔

قائلین تحریم کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن النهبى"[3] (حضور ﷺ نے "نهبى" (لوٹ) سے منع فرمایا ہے)۔

دوسرے حضرات کا استدلال یہ ہے کہ انتہاب حرام جس کی ممانعت آئی ہے، اس سے مراد دور جاہلیت کی لوٹ ہے، اور اسی سے گریز کرنے پر بیعت کا ذکر حضرت عبادہ کی حدیث میں ہے، بخاری میں ہے: "بايعنا رسول الله ﷺ على ألا ننتهب"[4] (ہم

---

(۱) شرح معانی الآثار (۳/ ۵۰) نیز نیل الاوطار (۶/ ۲۰۹) میں (ابن مسعود) چھپا ہوا ہے جو غلط ہے صحیح (ابو مسعود) ہے جیسا کہ سنن بیہقی (۷/ ۲۸۷) اور عمدۃ القاری (۱۳/ ۲۵) میں ہے اس لئے اس پر تنبیہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

(۲) المغنی ۷/ ۱۲، عمدۃ القاری ۱۳/ ۲۵، نیل الاوطار ۶/ ۲۰۹، مواہب الجلیل ۴/ ۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲۶، القلیوبی ۳/ ۲۹۹۔

(۳) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن النهبى ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حضرت عبادۃؓ کی حدیث: "بايعنا رسول الله ﷺ على ألا ننتهب" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۲۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نے رسول اللہ ﷺ سے اس امر پر بیعت کی کہ لوٹ نہ کریں گے)۔
رہا وہ انتہاب جس کو مالک نے مباح کر دیا ہے تو وہ مباح ہے، البتہ مکروہ ہے، کیونکہ پڑی ہوئی چیز اٹھانے میں دناءت ہے۔

جو لوگ انتہاب کو مباح کہتے ہیں انہوں نے کہا ہے کہ انتہاب نہ کرنا اولی ہے، لیکن اس میں کراہت نہیں، اس کے قائل: حسن بصری، عامر شعبی، ابو عبید قاسم بن سلام، ابن المنذر، حنفیہ، بعض شافعیہ، بعض مالکیہ اور احمد بن حنبل (اپنی دوسری روایت میں) ہیں[1]۔

ان حضرات کا استدلال ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "أن رسول اللهﷺ تزوج بعض نسائه، فنثر عليه التمر"[2] (رسول اللہ ﷺ نے کچھ عورتوں سے شادی کی تو آپ ﷺ پر کھجوریں لٹائی گئیں)، نیز حضرت عبد اللہ بن قرط کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أحب الأيام إلى الله يوم النحر ثم يوم عرفة، فقربت إليه بدنات خمسا أو ستا فطفقن يزدلفن إليه بأيتهن يبدأ، فلما وجبت –سقطت– جنوبها، قال كلمة خفيفة لم أفهمها –أي لم يفهمها الراوي وهو عبد الله بن قرط– فقلت للذي كان إلى جنبي: ما قال رسول اللهﷺ؟ فقال: قال: من شاء اقتطع"[3] (اللہ کے نزدیک سب سے محبوب قربانی کا دن ہے پھر عرفہ کا دن ہے، پانچ یا چھ قربانی کے اونٹ آپ ﷺ کے قریب لائے گئے، اونٹ ایک دوسرے سے آگے بڑھنے لگے کہ آپ ﷺ پہلے اس کو ذبح کریں، اور (خون نکلنے کے بعد) جب وہ پہلو کے بل گر پڑے تو آپ ﷺ نے آہستہ سے کچھ فرمایا جس کو میں نے نہیں سمجھا (یعنی راوی عبد اللہ بن قرط نے اس کو نہیں سمجھا)، تو میں نے اپنے بغل والے آدمی سے پوچھا: رسول اللہ ﷺ نے کیا فرمایا؟ اس نے کہا: آپ ﷺ نے فرمایا: جو چاہے ان میں سے کاٹ کر لے جائے)۔

رسول اللہ ﷺ ایک انصاری نوجوان کی شادی میں شریک ہوئے، نکاح کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا: "على الألفة والطير الميمون والسعة والرزق، بارك الله لكم، دففوا على رأس صاحبكم" (الفت قائم رہے، نیک فال ہو، وسعت اور رزق ملے، تم لوگوں کو مبارک ہو، اپنے ساتھی کے پاس کھڑے رہو) کچھ ہی دیر کے بعد لڑکیاں طبق لے کر آئیں، جن میں بادام اور شکر تھی، لوگوں نے اپنی ہاتھ روک لئے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ألا تنتهبون" (تم لوگ لوٹتے کیوں نہیں؟) لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ نے لوٹ سے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "تلك نهبة العساكر، فأما العرسات فلا" (وہ فوجیوں کا لوٹنا ہے، شادیوں کا لوٹنا ممنوع نہیں)، راوی کہتے ہیں: میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ اور لوگ آپس میں ایک دوسرے سے چھینا جھپٹی کر رہے تھے[1]۔

۸– نوع سوم: جس کو مالک نے خاص جماعت کے لئے مباح کر دیا

---

(۱) نیل الاوطار ۲۰۹/۶، المغنی ۱۲/۷، کشاف القناع ۱۸۳/۵، ابن عابدین ۲۲۳/۳، مواہب الجلیل ۴/۱، نہایۃ المحتاج ۳۷۱/۶۔

(۲) حدیث عائشہؓ "تزوج بعض نسائه فنثر عليه التمر ...." کی روایت بیہقی (۲۸۷/۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث عبد اللہ بن قرط کی روایت ابوداؤد (۳۷۰/۲ طبع عزت عبید دعاس) اور طحاوی نے شرح معانی الآثار (۵۰/۳ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) میں کی ہے الفاظ طحاوی کے ہیں اور اس کی اسناد حسن ہے (نیل الاوطار ۱۴۸/۵ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "تلك نهبة العساكر ....." کی روایت طحاوی (۵۰/۳ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) نے کی ہے اس کی اسناد میں ضعف و انقطاع ہے (نیل الاوطار ۲۰۹/۶ طبع الحلبی)۔

ہو کہ اس کو اپنی ملکیت میں لے لیں لیکن لوٹیں نہیں، بلکہ برابر یا قریب قریب برابر تقسیم کرلیں، جیسے ولیمہ میں مدعوین کے سامنے کھانا رکھنا کہ اس کو لوٹنا حرام ہے، حلال وجائز نہیں، اس لئے کہ اس کو مباح کرنے والے کی خواہش ہے کہ مثلاً برابر کھائیں، لہذا اگر کسی نے حسب معمول اپنے ساتھیوں کے ساتھ جس قدر رکھاتا ہے اس سے زیادہ لے لیا تو اس نے حرام لیا اور حرام کھایا[1]۔

فقہاء نے اس کا ذکر "کتاب النکاح" میں ولیمہ پر بحث کے دوران کیا ہے۔

انتہاب کا اثر:

۹- لوٹنے والا لوٹے ہوئے مال کا جس کے لوٹنے کو مالک نے مباح کیا ہے، لینے کی وجہ سے مالک ہو جاتا ہے، اس لئے کہ وہ مباح ہے، اور قبضہ کی وجہ سے مباح چیزوں کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، یا یہ ہبہ ہے، لہذا جس طرح ہبہ کی ملکیت حاصل ہوتی ہے اسی طرح اس کی بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی[2]۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۴۳۔

انثیین

تعریف:

۱- انثیین کا معنی ہے: خصیتین[1]، اصطلاح میں بھی ان کا یہی مفہوم ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۲- الف- انثیین (دونوں خصیے) عورت غلیظہ ہیں، لہذا ان کا حکم وہی ہے جو عورت غلیظہ کا حکم ہے (دیکھئے "عورت")۔

ب- انسان کے لئے انتصاء، اخصاء اور جب (آختہ کرنا یا ہونا اور عضو تناسل کا کاٹنا) حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کو آختہ ہونے سے منع فرمایا ہے۔

اسماعیل بن قیس سے روایت ہے کہ حضرت ابن مسعود نے فرمایا: "كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس لنا شيء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك"[3] (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد کے لئے نکلتے تھے، ہمارے پاس کچھ نہیں ہوتا تھا (کہ عورتیں رکھیں)، ہم نے عرض کیا: کیا ہم خصی (آختہ) نہ ہو جائیں؟ تو آپ ﷺ نے ہم لوگوں کو اس سے منع فرمادیا)۔

(۱) لسان العرب، المصباح مادہ (أنث)۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۷۳ طبع اول بولاق۔

(۳) حدیث عبد اللہ بن مسعود کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ایک قول کے مطابق اسی سلسلہ میں یہ فرمان باری نازل ہوا: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ"[1] (اے ایمان والو! اپنے اوپر ان پاکیزہ چیزوں کو جو اللہ نے تمہارے لئے جائز کی ہیں، حرام نہ کرلو)۔ اس باب میں بہت سی احادیث وارد ہیں جن سے اس کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔

ج - بلا عمد دونوں خصیوں پر جنایت میں پوری دیت اور ایک خصیہ میں آدھی دیت ہے۔ اگر دونوں خصیے کاٹ دیئے جس سے نسل کا سلسلہ ختم ہوجائے تو ایک دیت سے زیادہ واجب نہیں۔ اور اگر ایک خصیہ کاٹنے سے نسل بند ہوجائے تو آدھی دیت سے زیادہ واجب نہیں[2] (دیکھئے: دیت)۔

عمد کی صورت میں دونوں خصیوں میں شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک قصاص ہے، حنفیہ خصیتین میں قصاص واجب نہیں کرتے، اس لئے کہ اس کا کوئی جوڑ معلوم نہیں، لہذا اس کے مثل کے ساتھ قصاص لینا ممکن نہیں[3] (دیکھئے: قصاص)۔

جانور کے خصیے کاٹنا:

۴ - بعض فقہاء جانور کے خصیے کاٹنا جائز قرار دیتے ہیں اور بعض مکروہ کہتے ہیں[4]، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح "اخصاء" میں دیکھیں۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۷، نیز دیکھئے: جواہر الاکلیل ۱/ ۳۰۳، ۳۰۹، ۵۵۰، قلیوبی ۴/ ۱۹۷۔

(۲) الاختیار ۵/ ۳۸، المغنی ۸/ ۳۳، قلیوبی ۴/ ۱۱۳، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۸ طبع المعارف۔

(۳) شرح الروض ۴/ ۳۳، ابن عابدین ۵/ ۳۵۱، البدائع ۷/ ۳۰۹، المغنی ۹/ ۴۲۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۰، شرح الزرقانی ۸/ ۱۷۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، الدسوقی ۲/ ۱۰۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۰۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۴۴، قلیوبی ۴/ ۲۰۳۔

انحصار

دیکھئے: "حصر"۔

انحلال

تعریف:

۱ - انحلال لغت میں کھلنا، ٹوٹنا ہے۔ دستور العلماء میں ہے: انحلال کا مطلب صورت کا بگڑ جانا، ترکیب کا کھل جانا ہے [۱]۔

فقہاء کے یہاں انحلال: بمعنی بطلان، انفکاک (ٹوٹنا)، انفساخ اور فسخ ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- بطلان:

۲- فقہاء انحلال کو بطلان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن بطلان امر منعقد وغیر منعقد دونوں میں ہوتا ہے، جب کہ انحلال منعقد چیز ہی میں متصور ہے، غیر منعقد چیز کا انحلال (کھلنا) نہیں ہوتا [۳]۔

ب- انفساخ:

فقہاء ایک ہی مسئلہ میں کبھی انفساخ کے ذریعہ تعبیر کرتے ہیں اور کبھی انحلال سے۔ حطاب نے بعض مالکیہ سے نقل کیا ہے کہ انفساخ کا اطلاق جائز عقود میں محض مجازا ہوتا ہے [۴]۔

(۱) تاج العروس، المصباح مادہ (حلل)، دستور العلماء ۱/الف مع المتون ۱/ ۱۹۵۔
(۲) الدسوقی ۳/ ۵۳۵ طبع دار الفکر، ابن عابدین ۲/ ۵۰۰ طبع دول بولاق، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۸ شائع کردہ ملتان۔
(۳) المغنی ۸/ ۱۸۶، ۱۸۷ طبع الریاض۔
(۴) الدسوقی ۳/ ۵۳۵، الحطاب ۵/ ۱۹ شائع کردہ لیبیا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء کے کلام میں لفظ انحلال اکثر وبیشتر ایمان، طلاق اور عقود میں آتا ہے۔

چنانچہ ایمان میں آیا ہے: اگر کسی واجب کو انجام دینے یا حرام کے ترک کرنے کی یمین ہو تو اس کو توڑنا حرام ہے، اس لئے کہ اس کو حرام کے ارتکاب سے توڑنا ہوگا، اور حرام کا ارتکاب خود حرام ہے، اگر کسی مندوب (مستحب) کے کرنے یا مکروہ کو چھوڑنے کی یمین ہو تو اس کو توڑنا مکروہ ہے، اور اگر کسی مباح کے کرنے کی یمین ہو تو اس کو توڑنا مباح ہے، اور اگر کسی مکروہ کے کرنے یا مندوب کو چھوڑنے کی یمین ہو تو اس کو توڑنا مندوب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو خير، وكفر عن يمينك" [۱] (جب تم کسی بات کی قسم کھالو، پھر اس کے برخلاف کرنا اچھا سمجھو تو جو کام بہتر ہو وہ کرو، اور اپنی قسم کا کفارہ دے دو)۔

اگر حرام کے ارتکاب یا واجب کے ترک کی قسم کھائے تو اس کو توڑنا واجب ہے، اس لئے کہ اس کو توڑنا واجب پر عمل کے ذریعہ ہوگا، اور واجب پر عمل کرنا واجب ہے [۲]۔

یہ تفصیل قسم توڑنے کے لئے اصل شرعی حکم کی حیثیت سے ہے، رہا اس کا اثر تو یمین منعقدہ میں کفارہ ہے، اس میں تفصیل ہے جو اصطلاح (ایمان) میں دیکھی جائے۔

قسم ٹوٹنے کے اسباب:

۴- قسم کے ٹوٹنے کے چند اسباب ہیں مثلاً:

(۱) حدیث: "إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا....." کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) المغنی ۸/ ۶۸۲، ۶۸۳، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مع حاشیۃ الکبیر کی ۳/ ۳۰۳۔

الف-قسم کھانے والے نے جس چیز پر قسم کو معلق کیا ہے اس کا حصول: لہٰذا معلق علیہ کے حصول سے قسم ختم ہوگی، اِلا یہ کہ تعلیق کا لفظ تکرار کا متقاضی ہو تو یمین اس کے ساتھ مکرر ہوگی، لہٰذا اگر اپنی بیوی سے کہے: اگر تم میری اجازت کے بغیر نکلی تو تم کو طلاق ہے، تو ایک بار نکلنے سے قسم ختم ہوجائے گی[1]۔

ب-قسم پوری ہونے کے محل کا زوال: مثلاً کہے: اگر تم نے فلاں سے بات کی یا اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے، پھر وہ شخص مرجائے یا گھر کو باغ بنادیا جائے تو یمین باطل ہوجائے گی[2]، دیکھئے: (أیمان) کی اصطلاح۔

ج-قسم کا پورا ہونا اور ٹوٹنا: جس چیز کے کرنے کی قسم کھائی تھی اگر اس کو کرلے تو یمین ختم ہوجائے گی، اسی طرح اگر قسم منعقد ہو پھر جس چیز کے انکار کی قسم کھائی تھی اس کے وقوع کے سبب قسم ٹوٹ جائے تو قسم ختم ہوجائے گی[3]۔

د-استثناء: اس کی وجہ سے قسم ختم ہوجاتی ہے، اس میں کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جن کو باب الطلاق، اور باب الأیمان میں ذکر کیا جاتا ہے، بسا اوقات اس میں بعض صورتوں میں اللہ کی قسم اور دوسری قسم میں اختلاف ہوتا ہے[4]۔

ھ-ملکیت نکاح کا زوال: بعض فقہاء کے یہاں اس کی وجہ سے طلاق کی قسم ختم ہوجاتی ہے، بعض حضرات اس کو نہیں مانتے۔ ملکیت نکاح کے زوال کی صورت میں یمین کے ختم ہونے کی ایک

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۰۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۰ شائع کردہ دار الباز، شرح الروض ۳/ ۲۸۵، ۳/ ۲۹۹ طبع المیمنیہ، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۳۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۱۸۶، ۱۸۷۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۷۹، المغنی ۸/ ۷۹، شرح الروض ۴/ ۲۶۱۔

(۳) شرح الروض ۴/ ۲۶۱، الروضہ ۱۱/ ۳۶ طبع المکتب الاسلامی، الإنصاف ۱۱/ ۵۰۔

(۴) المغنی ۸/ ۸۱۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۱، العدوی علی الخرشی ۳/ ۵۷ شائع کردہ دار صادر۔

مثال یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی سے کہے: تم کو تین طلاق ہے اگر تو ایسا کرے گی، پھر جس پر معلق کیا تھا اس کے وقوع سے قبل عورت سے خلع کرلیا (اور اس کے بعد اس عورت نے اس کام کو کرلیا جس پر طلاق معلق ہے) تو قسم ختم ہوجائے گی، اور اگر نئے سرے سے اس عورت سے عقد نکاح کرے گا تو خلع سے قبل جس چیز پر معلق کیا تھا اس کے کرنے سے عورت کو طلاق نہ ہوگی[1]، بعض حضرات نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے اگر حیلہ بازی کے قصد سے ہو[2]۔

و-مرتد ہونا: بعض حضرات کے نزدیک ارتداد کی وجہ سے یمین ختم ہوجاتی ہے، بعض حضرات کے نزدیک نہیں۔

ز-عقود میں مختلف اسباب سے انحلال مکمل ہوجاتا ہے مثلاً: متعاقدین کی طرف سے غیر لازم عقد کو توڑنا، یا اس شخص کی طرف سے توڑنا، ختم کرنا جس کے حق میں غیر لازم ہے، نیز آپسی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ سے فسخ کرنا، اور مثلاً: اقالہ۔ ان تمام اسباب کو اپنی اپنی جگہوں پر دیکھا جائے۔

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۲، ابن عابدین ۲/ ۵۰۱، إعلام الموقعین ۳/ ۲۹۲۔

(۲) إعلام الموقعین ۳/ ۲۹۲۔

انحناء

تعریف:

۱- انحناء لغت میں: حنی کا مصدر ہے۔ انحناء ٹیڑھا، درست رو کی سے ٹیڑھا ہونا۔ اگر آدمی بڑھاپے کی وجہ سے جھک جائے تو کہا جاتا ہے: حناه الدهر، اور اس کی صفت اس کو محنی اور محنو ہے[۱]۔

فقہاء کا استعمال اس لغوی معنی سے الگ نہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- رکوع:

۲- رکوع ایک طرح کا انحناء (جھکنا) ہے، البتہ نماز میں اس کی مخصوص شکل ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا[۲]۔

ب- سجود:

سجود زمین پر پیشانی رکھنا ہے، اس میں اور انحناء میں قدرے مشترک جھکاؤ ہے، البتہ سجدہ میں جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے کہ پیشانی زمین تک پہنچ جاتی ہے[۳]۔

ج- ایماء:

ایماء اپنے سر یا ہاتھ یا آنکھ یا ابرو یا اس سے معمولی چیز کے ذریعہ اشارہ کرنا ہے، جیسے مریض رکوع وسجدہ کے لئے اپنے سر سے اشارہ کرتا ہے۔ بعض اوقات ایماء انحناء (جھکنے) کے بغیر ہوتا ہے[۱]۔

شرعی حکم:

۳- انحناء کے سبب محرک کے فرق و اختلاف کے لحاظ سے اس کا حکم الگ الگ ہوتا ہے۔

کبھی انحناء (جھکنا) مباح ہوتا ہے، جیسے وہ انحناء جس کو ایک مسلمان اپنے روزمرہ کے کاموں میں انجام دیتا ہے۔

اور کبھی نماز میں فرض ہوتا ہے، اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی، جیسے نماز میں رکوع کے لئے انحناء (جھکنا) اس شخص کے حق میں جو اس پر قادر ہے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کی مخصوص شکل اور معین مقدار ہے۔ جمہور کے نزدیک اس قدر ہونا چاہئے کہ معتدل قدوقامت والا شخص اپنے ہاتھوں کو پھیلائے تو اس کے گھٹنے تک پہنچ جائیں[۲]۔ اس کی تفصیل (رکوع) کی اصطلاح میں ہے۔

اور بعض اوقات حرام ہوتا ہے، جیسے کسی انسان یا جانور یا جمادات کے سامنے بغرض تعظیم جھکنا، یہ گمراہی اور جہالت ہے[۳]۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ بڑے لوگوں مثلاً قوم کے رؤسا اور سلاطین سے ملاقات کے وقت ان کی تعظیم کے لئے جھکنا باتفاق علماء حرام ہے، اس لئے کہ جھکنا صرف اللہ تعالی کی تعظیم کے لئے ہے، نیز

---

(۱) معجم مقاییس اللغۃ، الصحاح، المصباح المنیر، المطلع، المغرب فی ترتیب المعرب، اللغات الفقہیۃ مادہ (حنا)۔

(۲) المغرب، المصباح المنیر۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) المغرب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۰ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۷-۲۰۸ طبع دار المعرفہ، البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۲۶ طبع دار المعرفہ، البحر الرائق ۱/ ۳۱۱ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۳) الفتاوی لابن تیمیہ ۲۷/ ۶۰-۶۱ طبع الریاض۔

اس لئے کہ ایک شخص نے عرض کیا: "یا رسول اللہ! الرجل منا یلقی أخاہ أو صدیقہ أینحنی لہ؟ قال: لا"[۱] (اے اللہ کے رسول! کیا آدمی اپنے بھائی یا دوست سے ملتے وقت اس کے سامنے جھک سکتا ہے؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: نہیں)۔

اگر انحناء (جھکنا) محض مشرکین کی تقلید میں ہو دوسرے کی تعظیم کا ارادہ نہ ہو تو یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ مجوسیوں کے عمل کے مشابہ ہے۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے: مخلوق کے لئے جھکنا سنت نہیں، بلکہ بعض شاہان اور اہل جاہلیت کی عادات سے ماخوذ ہے[۲]۔

اگر بادشاہ وغیرہ کے سامنے جھکنے کے لئے اکراہ وجبر ہو تو اس پر اکراہ کے احکام اس کی شرائط کے ساتھ جاری ہوں گے، اس لئے کہ اس میں کفر کا معنی ہے[۳]، اس کی تفصیل بحث (اکراہ) میں ہے۔

قیام کے دوران نمازی کا انحناء (جھکنا):

۴- نماز وغیرہ میں مطلوبہ قیام میں بسا اوقات کسی سبب سے یک گونہ انحناء (جھکنا) ہوتا ہے، اگر وہ تھوڑا ہو کہ قیام کا نام باقی رہے اور نماز میں مطلوبہ رکوع کی حد تک نہ پہنچے تو جمہور فقہاء کے نزدیک نماز میں مطلوبہ قیام کے طریقہ میں اس سے کوئی خلل نہیں آتا۔ حنفیہ نے اس کو ناقص قیام کہا ہے[۱]۔

سیدھا کھڑا ہونے والا شخص کا کوزہ پشت (کبڑے) کی اقتداء کرنا مختلف فیہ ہے، حنفیہ وشافعیہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور بعض حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس قدر جھکا نہ ہو کہ رکوع کی حد میں پہنچ جائے، اور یہ کہ وہ اپنے رکوع سے قیام کو ممتاز رکھے، مالکیہ کراہت کے ساتھ اس کے جواز کے قائل ہیں، حنابلہ مطلقاً ممنوع کہتے ہیں[۲]۔

(۱) مجمع الانہر ۲/ ۵۴۲ طبع العثمانیہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۴-۴۲۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۰ طبع دار المعارف، القلیوبی ۴/ ۲۱۶ طبع عیسی الحلبی، الفتاوی لابن تیمیہ ۲۷/ ۹۲۔

حدیث: "الرجل منا یلقی أخاہ....." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۷/ ۵۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے، ذہبی نے المیزان (۱/ ۳۲۱ طبع الحلبی) میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اس کی منکر روایات میں سے ہے۔

(۲) الفتاوی لابن تیمیہ ۱/ ۳۵۴، ۳۵۵۔

(۳) مجمع الانہر ۲/ ۵۴۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۹۸، الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۷، اسنی المطالب ۱/ ۱۳۵-۱۳۶ طبع بولاق، نیل المآرب ۱/ ۳۵ طبع کویت۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۲۰، ابن عابدین ۱/ ۳۹۶، الدسوقی ۱/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۲۳۔

اندراس

تعریف:

۱- اندراس: اندرس فعل ماضی کا مصدر ہے، اور اس فعل کی اصل: درس ہے، کہا جاتا ہے: "درس الشیٔ و اندرس" یعنی مٹ گئی اور اس کے آثار ختم ہوگئے، اسی معنی میں "انمحاء" بمعنی اثر ختم ہونا ہے[1]۔

فقہی معنی اس سے الگ نہیں، چنانچہ فقہاء اس کا استعمال کسی چیز کے نشانات مٹنے اور صرف اس کا اثر باقی رہنے کے لئے کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

ازالہ اور زوال:

۲- ازالہ لغت میں ازلتہ کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے جب اس کو ہٹایا تو وہ زائل ہوگیا۔

زوال کا ایک معنی: ہلاک ہونا اور ختم ہونا ہے، کہا جاتا ہے: "زال ملک فلان": اس کی ملکیت ختم ہوگئی، اور زوال استقرار وثبوت کے بعد ہی ہوتا ہے، لہذا اس معنی کے لحاظ سے زوال اثبات میں "اندراس" کے ساتھ شریک ہے[2]، گو کہ اس سے الگ ہے، چنانچہ اس کا اطلاق کسی چیز کو ایک جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ اس کی ذات کے باقی رہتے ہوئے لے جانے پر ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (درس) و (محو)۔

(۲) تاج العروس، المصباح المنیر: مادہ (زول)۔

فقہی استعمال ان معانی سے الگ نہیں[1]۔

اجمالی حکم:

موضوع کے لحاظ سے اندراس (مٹنا) کے مختلف احکام ہیں:

الف- مساجد کا اندراس (مٹنا):

۳- مسجد کے بارے میں اندراس کی بحث کے تحت یہ آتا ہے کہ مسجد سے لوگ بے نیاز ہوجائیں، یعنی محلہ کے نمازیوں سے خالی ہوجائے یا اس طرح ویران ہوجائے کہ کسی طرح اس سے انتفاع نہ ہو سکے، تو امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی کا قول اور امام احمد سے مرجوح روایت اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ مسجد باقی رہے گی، مباح نہ ہوگی اور نہ واقف کی ملکیت میں لوٹے گی، بلکہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قیامت تک مسجد باقی رہے گی۔

محمد بن حسن کی رائے ہے کہ وہ واقف یا اس کے ورثہ کی ملکیت میں لوٹ آئے گی۔

امام احمد سے راجح روایت میں حنابلہ کی رائے اور یہی امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ اس کے کچھ حصہ کو فروخت کرکے بقیہ حصہ کی مرمت کرنی جائز ہے اگر ایسا ممکن ہو، اور اگر اس کے کسی حصہ سے انتفاع ممکن نہ ہو تو ساری مسجد فروخت کردی جائے، اور اس کا ثمن دوسری مسجد میں رکھ دیا جائے۔

یہ مسجد کی زمین کا حکم ہے، لیکن مسجد کے ملبے کو دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کردیا جائے گا، اور اگر اس کو اس کی ضرورت نہ ہو تو ان کو مدرسہ وغیرہ بھلائی کے کام کی جگہوں پر رکھ دیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں اور یہی بعض مالکیہ کا قول ہے کہ مسجد کے ملبے کو

(۱) القلیوبی ۳/ ۱۳۸ طبع عیسی الحلبی، الفروق للعسکری ص ۱۴۰۔

فروخت کرکے اس کے ثمن کو دوسری مسجد میں رکھنا جائز ہے[1]۔

ب-وقف کا اندراس:

۴-وقف کے اندراس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حالت میں پہنچ جائے کہ کسی طرح قابل انتفاع نہ رہے، یعنی اس سے کچھ حاصل نہ ہو، یا اس پر آنے والے صرفہ کو پورا نہ کرے، جیسے مسجد کے اوقاف اگر بے کار ہوجائیں اور ان سے آمدنی نہ ہوسکے، اس صورت میں جمہور حنفیہ نے اپنے یہاں اصح قول کے مطابق تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے اگر قاضی کی اجازت اور اس کی رائے سے ہو، اور اس میں مسجد کا فائدہ ہو۔

اور جمہور مالکیہ نے صرف منقول وقف کے تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے اگر اس میں کوئی مصلحت ہو، یہی امام مالک سے مشہور روایت ہے۔

خرشی نے کہا ہے: موقوف اگر عقار و جائداد نہ ہو، اور اس حالت میں پہنچ جائے کہ جس کام کے لئے وقف ہے اس میں ناقابل انتفاع ہوجائے جیسے کپڑا بوسیدہ ہوجائے، اور گھوڑا بیکار پڑجائے وغیرہ، تو اس کو فروخت کرکے اسی جیسی کوئی قابل انتفاع چیز خرید لی جائے۔

رہی عقار (جائداد) تو مالکیہ کچھ تفصیل کے ساتھ اس کے تبادلہ کو ممنوع کہتے ہیں:

مثلاً مساجد: مالکیہ کا اجماع ہے کہ ان کو فروخت کرنا ناجائز ہے۔

مکانات اور دوکانیں اگر ان کا فائدہ برقرار ہو تو ان کو فروخت کرنا ناجائز ہے، البتہ مسجد یا مقبرہ یا شارع عام کی توسیع کو مستثنی کرتے ہوئے انہوں نے وقف کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ امت کے عام مفادات میں سے ہیں، اگر ان کی خاطر اوقاف کو فروخت نہ کیا جائے تو یہ مفادات تعطل کا شکار ہوجائیں گے، لوگوں کو دشواری وتنگی پیش آئے گی، حالانکہ لوگوں کے لئے عبادت و راستہ چلنے اور اپنے مردوں کی تدفین میں آسانی پیدا کرنا واجب ہے۔

شافعیہ نے وقف کی چیز کے تبادلہ میں بڑی سختی برتی ہے بلکہ قریب ہے کہ وہ وقف کے ضائع ہونے یا اس میں کوتاہی کے اندیشہ سے اس کے تبادلہ کو مطلقاً ممنوع قرار دے دیں۔

نووی نے کہا ہے: اصح یہ ہے کہ مسجد کی چٹائیوں اگر وہ بوسیدہ ہوجائیں، اور اس کی شہتیر ہوں کو اگر وہ ٹوٹ جائیں اور جلانے کے علاوہ کسی کام کی نہ ہوں فروخت کرنا جائز ہے، اور اگر مسجد منہدم ہوجائے اور دوبارہ اس کی تعمیر نہ ہوسکے تو اس کو کسی حال میں فروخت نہیں کیا جائے گا، اور اس کے وقف کی آمدنی کو اس سے قریب ترین مسجد میں صرف کیا جائے گا، پھر منہدم مسجد کو توڑا نہیں جائے گا، الا یہ کہ اس کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو توڑ کر محفوظ کرلیا جائے گا یا اس سے دوسری مسجد تعمیر کردی جائے گی اگر قاضی کی رائے ہو، اور قریب ترین مسجد اولی ہے، اور اس کے ملبے کو کنویں، پل یا رباط میں استعمال نہیں کیا جائے گا۔

ان کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "**لا یباع أصلها ولا تبتاع ولا توهب ولا تورث**"[1] (اس کی اصل کو نہ فروخت کیا جائے، نہ خریدا جائے، نہ ہبہ کیا جائے نہ وراثت میں دیا جائے)۔

حنابلہ نے تبادلہ کے جواز وعدم جواز میں جائداد غیر منقولہ وجائداد منقولہ کے مابین کوئی فرق نہیں کیا ہے، اور غیر منقولہ جائداد کا حکم جائداد منقولہ کے حکم سے لیا ہے، جس طرح جہاد کے لئے وقف گھوڑا اگر بوڑھا ہوجائے اور جہاد کے قابل نہ ہو، البتہ کسی اور کام میں آسکے تو اس کو فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح دوسرے منقول

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۳، الحطاب ۶/ ۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۱۲۵، المغنی ۵/ ۵۷۵۔

(۱) حدیث: "لا یباع أصلها......" کی روایت بخاری (۵/ ۳۹۲ طبع السلفیہ) ومسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

وغیر منقول کو اس پر قیاس کیا جائے گا۔ مسجد کی فروخت کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت: مسجد کو فروخت کرنا جائز ہے اگر وہ جس مقصد سے بنائی گئی ہے اس کے قابل نہ رہ جائے مثلاً مسجد تنگ ہوگئی، یا محلہ ویران ہوجائے، اس صورت میں اس کی قیمت کسی دوسری مسجد کی تعمیر میں لگائی جائے گی اگر ضرورت ہو۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: وقف اگر ویران ہوجائے، اس کے منافع معطل ہوجائیں، مثلاً گھر منہدم ہوگیا یا زمین ویران اور غیر آباد ہوگئی اس کی آباد کاری ممکن نہیں، یا کوئی مسجد ہو جہاں سے محلہ والے منتقل ہوجائیں، اور اب مسجد ایسی جگہ رہ جائے جس میں نماز نہیں ہوتی، یا نمازیوں کے لئے تنگ ہوجائے اور اس جگہ اس کی توسیع ممکن نہ ہو یا ساری مسجد خراب ہوجائے اس کی تعمیر ممکن نہ ہو، اور نہ ہی اس کے بعض حصہ کی تعمیر ممکن ہو، الا یہ کہ اس کے کچھ حصہ کو فروخت کردیا تو اس کے کچھ حصہ کو بقیہ کی تعمیر کے لئے فروخت کرنا جائز ہے، اور اگر مسجد کے کسی حصہ سے انتفاع ممکن نہ رہے تو ساری مسجد فروخت کردی جائے۔

دوسری روایت: مساجد کی فروختگی ناجائز ہے، علی بن سعید کی روایت ہے کہ مساجد کو فروخت نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کے سامان کو منتقل کردیا جائے گا۔ ابن قدامہ نے پہلی روایت کو راجح قرار دیا ہے[1]۔

ج- مردوں کی قبروں کا مٹنا:

۵- جمہور علماء کی رائے ہے کہ مسلمان میت اگر بوسیدہ ہوکر مٹی ہوجائے تو اس کی قبر کھود کر اس میں اس کے اندر دوسرے کو دفن کرنا جائز ہے، لیکن اگر اس کی ہڈی کے ڈھانچ کا کچھ حصہ بچا ہوا ہو (ریڑھ

(۱) ابن عابدین ۳؍۵۳۵، البحر الرائق ۵؍۲۲۹، ۲۳۰، فتح الوسائل ص ۱۰۹، ۱۱۰، الخرشی ۷؍۹۴-۹۵، الدسوقی ۴؍۹۳، مغنی المحتاج ۲؍۳۹۲، الجمل ۳؍۵۹۰، المغنی مع الشرح ۶؍۲۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کے نچلے حصے کی ہڈی کے علاوہ) تو میت کے احترام کی وجہ سے قبر کھودنا اور اس میں دوسرے کا دفن کرنا جائز نہیں ہے، تجربہ کار اس کو جانتے ہیں۔

البتہ حنفیہ میں صاحب تاتارخانیہ کی رائے ہے کہ مردہ اگر قبر میں مٹی ہوجائے تو دوسرے کو اس کی قبر میں دفن کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ احترام باقی ہے۔

ابن عابدین نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے: لیکن اس میں بڑی مشقت ہے، لہذا اولی یہی ہے کہ جواز کو بوسیدہ ہونے پر معلق کیا جائے، اس لئے کہ ہر مردہ کے لئے الگ قبر بنانا کہ اس میں کسی دوسرے کو دفن نہ کیا جائے گو کہ وہ پہلا مردہ مٹی بن چکا ہو، ممکن نہیں، خصوصاً بڑے بڑے شہروں میں، ورنہ لازم آئے گا کہ ہر نرم سخت جگہ قبر ہی قبر ہو، نیز کوئی ہڈی باقی نہ رہنے تک کھودنے کی ممانعت بھی بہت دشوار ہے، کچھ لوگوں کے لئے ایسا ممکن ہوسکتا ہے لیکن مسئلہ ہر ایک کے لئے عمومی حکم قرار دینے کا ہے۔

مٹے ہوئے قبرستان کو جوتنے، کھیتی کرنے اور اس میں عمارت بنانے کے جواز کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ وحنابلہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، مالکیہ ممنوع کہتے ہیں، اور ہمیں اس میں شافعیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

رہی مشرکین کی قبریں تو فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو کھودنے اور اس کی جگہ مسجد تعمیر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مسجد نبوی کی جگہ مشرکوں کی قبریں تھیں[1]۔

مندرس (غیر آباد) کو آباد کرنا:

۶- الموسوعۃ الفقہیہ کی احیاء الموات (بنجر زمین کی آباد کاری) کی

(۱) ابن عابدین ۱؍۱۹۹، الدسوقی ۱؍۴۲۸، مغنی المحتاج ۱؍۳۶۲، الجمل ۲؍۲۰۱، اسنی المطالب ۱؍۳۳۱، کشاف القناع ۲؍۱۴۴۔

بحث میں آچکا ہے کہ جس نے کسی غیر آباد زمین کو آباد کیا، پھر چھوڑ دیا بالآخر وہ ویران ہوگئی تو کیا یہ بنجر زمین باقی جائے گی کہ اگر کوئی دوسرا اس کو آباد کرے تو اس کی ملکیت میں آجائے گی یا پہلے شخص کی ملکیت باقی رہے گی؟

شافعیہ وحنابلہ کی رائے، حنفیہ کے یہاں اصح قول، مالکیہ کے یہاں تین میں سے ایک قول ہے کہ وہ پہلے شخص کی ملکیت پر باقی رہے گی، آباد کرنے کے سبب دوسرا اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "من أحيا أرضا ميتة ليست لأحد فهي له"(۱) (جس نے غیر آباد، غیر مملوک زمین آباد کی وہ اس کی ہوگئی)، نیز اس لئے کہ یہ ایسی زمین ہے جس کا مالک معلوم ہے ہے لہذا آباد کاری کے ذریعہ دوسرے کی ملکیت میں نہیں آئے گی، جیسے وہ زمین جو خرید کر یا عطیہ کے طور پر ملکیت میں آئی ہو، مالکیہ کے یہاں دوسرا قول اور حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ دوسرا شخص اس کا مالک ہوجائے گا، یہ شکار پر قیاس ہے کہ اگر وہ ہاتھ سے چھوٹ کر جنگل میں چلا جائے اور زمانہ گزر جائے تو دوسرے کا ہوگا، مالکیہ کے یہاں تیسرا قول یہ ہے کہ پہلے شخص نے آباد کیا ہو یا اس کی حد بندی کی ہو یا اس کو خرید اہو ان تینوں میں فرق ہے، اگر پہلے شخص نے اس کو آباد کیا تھا تو دوسرا شخص اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر پہلے شخص نے اس کی حد بندی کی تھی یا اس کو خرید اتھا تو پہلا شخص اس کا زیادہ حق دار ہے(۲)۔

(۱) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابن حجر نے حدیث کے طرق نقل کرنے کے بعد کہا: اس کی اسانید میں کلام ہے تاہم ایک دوسرے کو دوسرے سے تقویت ملتی ہے (فتح الباری ۵/ ۱۹ طبع السلفیہ)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۸ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۵۶۳ طبع الریاض، حاشیۃ الحطاب ۱/ ۳، الدسوقی ۴/ ۶۷ طبع دار الفکر۔

إنذار

تعریف:

۱- إنذار لغت میں: "أنذر" کا مصدر ہے، جس کا معنی: جتلانا کسی بات سے خبر دار کرنا ہے، اس کا اکثر استعمال ڈرانے کے لئے ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أنذره" سزا سے خوف زدہ کر کے برے کام سے روکنا(۱)۔

تفسیر قرطبی میں ہے: إنذار صرف اس تخویف (خوف دلانے وڈرانے) میں ہوتا ہے جس کے بعد احتراز اور بچنے کے لئے وقت ملے، اور اگر احتراز کرنے کے لئے وقت کی گنجائش نہ ہو تو یہ إشعار (اطلاع دینا) ہے، إنذار نہیں ہوگا(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- إعذار:

۲- عذر: وہ حجت جس کا سہارا لے کر معذرت کی جائے، اس کی جمع "أعذار" ہے، أعذر إعذارا: عذر ظاہر کرنا، اور أعذر کبھی بمعنی اعتذر (عذر پیش کرنا) بھی آتا ہے، اور أعذر جس کا عذر ثابت ہوجائے(۳)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب، الکلیات للکفوی ۱/ ۳۲۸، ترتیب القاموس المحیط۔

(۲) القرطبی ۱/ ۱۸۴ طبع دار الکتب۔

(۳) لسان العرب، ترتیب القاموس المحیط، المفردات۔

التبصرۃ میں ہے: "إعذار" عذر میں مبالغہ کرنا ہے، اسی سے ہے: "**قد أعذر من أنذر**" یعنی جو تمہارے پاس آ گیا یا اس نے تم کو ڈرایا اور متنبہ کردیا تو اس نے پورے طور پر عذر پیش کردیا[۱]۔

ابن عرفہ نے کہا ہے: "إعذار" قاضی کا مدعا علیہ سے دریافت کرنا ہے کہ کیا اس کے پاس اس کو ساقط کرنے والا (جواب) ہے؟[۲]، لہذا إنذار بمعنی إعذار ہوسکتا ہے اگر اس میں منذر (إنذار کرنے والے) کی دلیل کو ثابت کرنا پایا جائے، اور منذر (جس کو ڈرایا جائے) کی حجت کو رد کرنا پایا جائے اگر اس پر کوئی ضرر آ رہا ہو۔

ب-نبذ:

۳-نبذ: کسی چیز کو ڈالنا و پھینکنا ہے۔ "نبذ" دشمن کو مصالحت ختم کرنے کی اطلاع دینا، فرمان باری ہے: "**فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ**"[۳] (تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں) یعنی آپ ان سے کہئے: میں نے تمہارا معاہدہ تم کو واپس کیا، اب میں تم سے جنگ کروں گا، تا کہ ان کو اطلاع ہوجائے[۴]۔

نبذ سے مقصود عہد کو ختم کرنا اور اس کی پابندی نہ کرنا ہے، آیت کریمہ میں "نبذ" کے حکم میں دو چیزیں ہیں: عہد کو ختم کرنا اور ان کو اس کی اطلاع دینا، اور یہ ایک طرح کا إنذار ہے۔

ج-مناشدہ:

۴-**نشد الضالة** گم شدہ چیز کو تلاش کرنا اور اس کا اعلان کرنا۔ "**نشدتک الله**" یعنی اللہ واسطے میں تم سے درخواست کرتا ہوں۔

---

(۱) التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۱/۱۱۶ طبع دار المعرفہ۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۷ طبع دار المعرفہ۔
(۳) سورۂ انفال/ ۵۸۔
(۴) لسان العرب، المفردات، القرطبی ۸/ ۳۲، الاختیار ۴/ ۱۲۱ طبع دار المعرفہ۔

مناشدہ مہربانی کرنے کا مطالبہ کرنا ہے۔ "**ناشدہ مناشدۃ**" قسم دلانا۔ ارشاد نبوی ہے: "**إني أنشدک عهدک......**"[۱] یعنی میں تم کو وہ معاہدہ اور وعدہ یاد دلاتا ہوں جو تم نے مجھ سے کیا تھا اور اس کو طلب کرتا ہوں[۲]۔

مناشدہ بمعنی إنذار بھی آتا ہے، لیکن استعطاف (مہربانی شفقت) کے ساتھ، جس کا مطلب ہے برے کام سے رکنے کا مطالبہ کرنا، فقہاء کہتے ہیں[۳]: محارب (ڈاکو) سے قتال کرنا جائز ہے، اور مستحب یہ ہے کہ مناشدہ کے بعد اس سے جنگ کی جائے، جس کی صورت یہ ہے کہ اس سے (تین بار) کہا جائے: اللہ واسطے میں تم سے مطالبہ ہے کہ میرا راستہ چھوڑ دو۔

اجمالی حکم:

۵-إنذار کا حکم مقامات کے اعتبار سے الگ الگ ہے:

کبھی واجب ہوتا ہے: جیسے غلط جگہ میں گرنے کے اندیشہ سے اندھے کو إنذار (خبردار کرنا)، مثلاً اس کے کنویں میں گرنے کا اندیشہ ہو تو دیکھنے والے پر واجب ہے (گو کہ وہ نماز میں ہو) کہ اس کو خبردار کردے تا کہ نقصان نہ ہو[۴]۔

نیز جیسے ان کفار کو إنذار (خبردار کرنا) جن کو دعوت اسلام نہیں پہنچی، دعوت اسلام دینے سے قبل ان کے ساتھ لڑائی کا اقدام کرنا حرام ہے[۵]۔

---

(۱) حدیث: "**إني أنشدک عهدک**" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۹۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) لسان العرب، المغرب، ترتیب القاموس المحیط۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۴۹۴ طبع دار المعارف۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۸ طبع الحلبی، المواق بہامش الحطاب ۲/ ۳۶ طبع النجاح، ابن عابدین ۱/ ۴۷۵ طبع سوم بولاق۔
(۵) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۳۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۸۔

نیز جیسے مرتد کو انذار، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے وجوب کے قائل ہیں مثلاً حنابلہ اور دوسرے علماء[1]۔

کبھی إنذار مستحب ہوتا ہے: جیسے ان کفار کو إنذار جن کو اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہے، تو اچھی طرح إنذار (خبردار) کرنے کے لئے ان کو دعوت اسلام دینا مستحب ہے[2]۔

نیز جیسے مرتد کو إنذار، یہ مستحب ہے کہ تین دن اس سے توبہ کرنے کے لئے کہا جائے، اور اس دوران اس کو نصیحت کی جائے، ڈرایا جائے، شاید وہ رجوع کر کے توبہ کرے[3]۔ نیز جیسے نماز میں امام کو متنبہ کرنا، جب وہ کوئی مستحب چھوڑ رہا ہو[4]۔

اور کبھی إنذار مباح ہوتا ہے: جیسے ناشزہ (نافرمان) بیوی کو وعظ یا کسی اور طریقہ سے إنذار کرنا[5] جیسا کہ آیت کریمہ میں آیا ہے: "وَالّٰتِي تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ ..."[6] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو)۔

نیز جیسے جھکی دیوار والے کو إنذار[7]۔

اور کبھی إنذار حرام ہوتا ہے: جیسے اگر إنذار میں اس منکر کے ضرر سے بڑا ضرر ہو جو سامنے موجود ہو (اور جس کے لئے إنذار کیا جا رہا ہو)[8]۔

= الاختیار ۴/ ۱۱۹، الدسوقی ۴/ ۱۷۱۔

(۱) المغنی ۸/ ۱۲۳ طبع الریاض۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۱۹، المہذب ۲/ ۲۳۳ طبع دار المعرفہ۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، الکافی ۲/ ۱۰۸۹ طبع الریاض، المہذب ۲/ ۲۲۳۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۸۔

(۵) المہذب ۲/ ۷۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۰۵ طبع دار الفکر۔

(۶) سورۂ نساء / ۳۴۔

(۷) الاختیار ۵/ ۴۶، منح الجلیل ۴/ ۵۵۹ طبع النجاح لیبیا۔

(۸) شرح إحیاء علوم الدین ۷/ ۳۴، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۸۱، الأشباہ للسیوطی رص ۳۰۹ طبع مصطفی محمد، منح الجلیل ۱/ ۱۰۷۔

طریقۂ إنذار:

۶- إنذار کبھی تو زبان سے ہوتا ہے جیسے لڑنے والوں کو وعظ کرنا، سمجھانا، مرتد سے توبہ کرانا، کفار کے سامنے دعوت اسلام پیش کرنا اور نافرمان بیوی کو سمجھانا۔

اور کبھی إنذار فعل کے ذریعہ ہوتا ہے جو چند حالات میں ہوتا ہے مثلاً:

الف- بات کرنا ناجائز ہو، جیسے ایک شخص نماز میں ہے اس نے دوسرے کو کنویں کے پاس دیکھا یا کسی بچھو کو دوسرے کے پاس جاتے ہوئے دیکھا اور اس کو چھو کر یا مکا مار کر چوکنا کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں بات کرنا جائز نہیں[1]۔

تحذیر (متنبہ کرنے) کی ایک اور صورت ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے، وہ یہ کہ اگر کوئی نماز کے دوران ایسی چیز دیکھے جس سے روکنا ضروری ہے تو مرد سبحان اللہ کہے، اور عورت تالی بجائے گی، بخاری شریف میں ہے: "یا أیها الناس! مالکم حین نابکم شيء في الصلاۃ أخذتم في التصفیق؟ إنما التصفیق للنساء"[2] (لوگو! کیا بات ہے کہ جب نماز میں کوئی بات پیش آئی تو تم تالی بجانے لگے؟ تالی بجانا تو عورتوں کے لئے ہے)، یہ دوران نماز عورت کے لئے گفتگو کے بجائے فعل کے ذریعہ تحذیر (متنبہ کرنے) کی صورت ہے۔

ب- کلام بے فائدہ ہو، یہ اس صورت میں ہے کہ نافرمان عورت کے لئے سمجھانے کا طریقہ ناکام ہو جائے تو شوہر سمجھانے کے بعد اس سے قطع تعلق کر لے گا، اور اگر یہ بھی ناکام ہو تو اس کو ہلکی مار

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۷۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۷۔

حدیث: "یا أیها الناس: مالکم حین نابکم ....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

مار سکتا ہے۔

نیز جیسے ہاتھ کے ذریعہ منکر کو مٹانا اس شخص کے لئے جو اس پر قادر ہو، تا کہ اس فرمان نبوی پر عمل ہو سکے: "**من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ، فإن لم یستطع فبلسانہ، فإن لم یستطع فبقلبہ، وذلک أضعف الإیمان**"[1] (تم میں سے جو کوئی منکر (خلاف شرع) کام دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر ایسا نہ کر سکے تو اپنی زبان سے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے (برا جانے)، اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے)۔

حق إنذار کس کو حاصل ہے؟

۷- إنذار اکثر کسی ضرر رساں چیز سے یا غیر مشروع عمل سے ڈرانا ہوتا ہے، اور ایسا کرنا ہر مسلمان کا حق ہے، تا کہ اس فرمان باری پر عمل ہو سکے: "**وَلْتَكُنْ مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**"[2] (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)، نیز ارشاد نبوی ہے: "**من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ، فإن لم یستطع فبلسانہ، فإن لم یستطع فبقلبہ، وذلک أضعف الإیمان**"[3] (تم میں سے جو کوئی منکر (خلاف شرع) کام دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر ایسا نہ کر سکے تو اپنی زبان سے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے (برا جانے)، اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے)۔

---

(۱) حدیث: "من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ....." کی روایت مسلم (کتاب الایمان ۱؍۶۹ حدیث ۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران ؍ ۱۰۴۔

(۳) حدیث: "من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ" کی تخریج (فقرہ ۶) کے تحت گذر چکی۔

فقہاء نے اس کا ذکر "امر بالمعروف ونہی عن المنکر" کے عنوان کے تحت کیا ہے جو خاص شرائط کے ساتھ فرض کفایہ ہے[1]، دیکھئے: "امر بالمعروف ونہی عن المنکر" کی بحث۔

والی حسبہ (محتسب) کے لئے إنذار متعین ہے، اس لئے کہ اس کو امام کی طرف سے اسی کام کے لئے خاص و مامور کیا گیا ہے[2]، دیکھئے: (حسبہ)، شوہر، استاذ اور باپ کے لئے ولایت حسبہ (منصب احتساب ومحاسبہ) ثابت ہے، دیکھئے: (حسبۃ، ولایۃ)۔

بحث کے مقامات:

۸- إنذار ہر ضرر رساں یا غیر مشروع شی میں ہوتا ہے، فقہی ابواب میں اس کے متعدد مسائل آتے ہیں مثلاً: نماز چھوڑنے والے کو إنذار کرنا[3] "باب الصلاۃ" میں اور اسی طرح دوسری عبادات میں ہے، اور جنایات میں صیال (حملہ آور ہونے) کی بحث میں[4] اور جھکی ہوئی دیوار کے بارے میں[5] نیز مسلمانوں کے لئے ضرر رساں کام کرنے میں، اور باب اذان میں "اور کیا إنذار وغیرہ کی وجہ سے اذان کو درمیان سے روک دینا جائز ہے" کی بحث میں، باب جمعہ میں "إنذار کی وجہ سے خطبہ روک دینے کا حکم" کی بحث میں، اور "سننے والے کا دوسرے کو إنذار کرنے کا حکم" کی بحث میں[6]۔

---

(۱) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۱؍۱۸۱ طبع الریاض، منح الجلیل ۱؍۱۰۷، الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۲۰-۲۲۲، الفروق للقرافی ۴؍۲۵۵ طبع دار المعرفۃ، شرح الإحیاء ۷؍۳۔

(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۲۰، شرح إحیاء علوم الدین ۷؍۱۷-۱۸، التبصرۃ بہامش فتح العلی المالک ۲؍۱۸۷۔

(۳) التبصرۃ ۲؍۱۸۹۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲؍۲۹۷۔

(۵) منح الجلیل ۴؍۵۵۹۔

(۶) القلیوبی ۱؍۲۸۰۔

جوار کے حکم کی بحث میں [1]، گواہیوں سے متعلق قضا کی بحث میں [2]، اور نفقہ نہ دینے کے سبب غیر حاضر شوہر کو تفریق کرنے سے قبل إنذار کرنے کی بحث میں، اور ان کے علاوہ دوسری بحثوں میں۔

(۱) التبصرہ ۱۸۷/۲۔
(۲) التبصرہ ۲۲۱/۲۔

إنزاء

تعریف:

۱- إنزاء لغت میں: جانور کو نر یعنی کودنے پر آمادہ کرنا ہے، اور اس کا اطلاق صرف بکریوں، چوپایوں اور گائے کے لئے جفتی کے معنی میں ہوتا ہے [1]۔

فقہاء کے یہاں اس کا معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

عسب الفحل:

۲- ایک قول ہے: وہ اجرت جو نر کے جفتی کرنے پر لی جاتی ہے، دوسرا قول ہے: نر کا جفتی کرنا، اور تیسرا قول ہے: اس کا نطفہ [2]۔

اجمالی حکم:

۳- إنزاء جو مضر نہ ہو (جیسے ہم شکل جانور پر یا اسی جیسے جانور پر یا اسی کے قریب پر إنزاء) جائز ہے، مثلاً گھوڑی کو گھوڑے یا گدھے سے جفتی کرانا، اور اگر مضر ہو (جیسے گدھے سے گھوڑی کو جفتی کرانا) تو بعض فقہاء اس کو مکروہ کہتے ہیں، ان کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک خچر ہدیہ

(۱) لسان العرب، المحیط، تاج العروس: مادہ (نزا)۔
(۲) النظم المستعذب ۲۰۱/۱ طبع مصطفی الحلبی، طلبۃ الطلبہ رص ۱۲۶، المغنی ۲۲/۵۔

کے طور پر پیش کیا گیا، آپ ﷺ اس پر سوار ہوئے، میں نے کہا: اگر ہم گدھے کو گھوڑی سے جفتی کرائیں تو ہمارے لئے اسی جیسا پیدا ہوجائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**إنما يفعل ذلك الذين لا يعلمون**"[1] (ایسا ناواقف لوگ کرتے ہیں)، علماء نے کہا ہے: ممانعت کا سبب یہ ہے کہ اس سے گھوڑے قلیل اور کمزور ہو جائیں گے۔

خطابی نے کہا ہے: اس کی وجہ اور اللہ زیادہ جانتا ہے غالباً یہ ہے کہ اگر گدھے کو گھوڑی سے جفتی کرایا جائے گا تو گھوڑے کے منافع ختم ہوجائیں گے، ان کی تعداد کم ہوجائے گی، اور ان کی افزائش بند ہوجائے گی، حالانکہ سواری اور تعاقب کے لئے گھوڑوں کی ضرورت ہوتی ہے، ان پر سوار ہوکر دشمن سے جہاد کیا جاتا ہے، ان کے ذریعہ مال غنیمت حاصل کیا جاتا ہے، ان کا گوشت کھایا جاتا ہے، گھوڑسوار کی طرح گھوڑے کا حصہ مال غنیمت میں لگایا جاتا ہے، خچر میں اس طرح کی کوئی خصوصیت نہیں، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے یہ پسند کیا کہ گھوڑوں کی تعداد بڑھے، اس کی نسل زیادہ ہو، کیونکہ گھوڑوں میں نفع اور صلاحیت زیادہ ہے، تاہم احتمال ہے کہ گھوڑے کو گدھی سے جفتی کرانا جائز ہو، اس لئے کہ اس حدیث میں کراہت گدھے کو گھوڑی سے جفتی کرانے کے متعلق آئی ہے، تاکہ گھوڑیوں کے رحم میں گدھوں کی نسل نہ پلتی رہے، اور گھوڑوں کی نسل بند ہوجائے، لہذا اگر نر گھوڑے ہوں اور مادائیں گدھیاں ہوں تو احتمال ہے کہ اس ممانعت میں داخل نہ ہو، الا یہ کہ کوئی اس میں تاویل کرے کہ حدیث سے مراد گھوڑوں کو گدھوں سے ملنے اور ان کے نطفے کے اختلاط سے بچانا ہے، تاکہ اس کا طریقہ ختم نہ ہوجائے، اور دو مختلف نوع سے مرکب جانور پیدا نہ ہو، کیونکہ دو جنس کے جانوروں کے نطفے سے پیدا ہونے والے اکثر جانوروں کی طبیعت اپنے ان اصول سے زیادہ بری ہوتی ہے جن سے وہ پیدا ہوتے ہیں، اور کہیں زیادہ بدخلق ہوتے ہیں جیسے سِمع (بھیڑیے کا بچہ بجو سے) اور عِسبار (بجو کا بچہ بھیڑیے سے) وغیرہ، اسی طرح خچر ہے، اس لئے کہ اس میں سرکشی، ضد اور دانت کاٹنے کی خو پیدا ہوجاتی ہے، پھر وہ ایک بانجھ جانور ہے، اس کی نسل نہیں، اس کی افزائش نہیں، اس کو شرعاً ذبح نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کی زکاۃ دی جاتی ہے[1]۔

میرا کہنا ہے کہ: میں اس رائے کو بہتر نہیں سمجھتا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "**والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة**" (اور (اس نے پیدا کئے) گھوڑے اور خچر اور گدھے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کے لئے بھی)، چنانچہ اللہ تعالی نے خچروں کا ذکر ہم پر بطور احسان کے کیا ہے جیسا کہ گھوڑوں اور گدھوں کے ذریعہ ہم پر احسان جتایا ہے، اور اس کو اس کے خاص نام کے ذریعہ الگ سے ذکر کیا ہے، اس کی ضرورت اور فائدہ کو بتایا، حالانکہ مکروہ چیزیں قابل مذمت ہوتی ہیں، تعریف کی مستحق نہیں، اور نہ ان کے ذریعہ احسان جتایا جاتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے خچر کو اختیار کیا اور اسے استعمال کیا، سفر و حضر میں اس کی سواری کی، جنگ حنین کے دن اپنے خچر پر سوار ہوکر مشرکین پر کنکریاں پھینکیں اور فرمایا: "**شاهت الوجوه**" (ان کے چہرے مسخ ہوجائیں) چنانچہ انہوں نے شکست کھائی، خچر اگر ناپسندیدہ و مکروہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس کو اپنے پاس نہ رکھتے اور نہ استعمال کرتے، واللہ اعلم[2]۔

حنفیہ نے گدھے کو گھوڑی اور گھوڑے کو گدھی سے جفتی کرانے کو

---

(۱) حدیث: "إنما يفعل ذلك الذين لا يعلمون" کی روایت ابو داؤد (الجہاد ۳/ ۵۸، ۱۵۹، ۲۵، طبع الدعاس) اور احمد (۱/ ۱۶، ۷۸، ۸۵ تحقیق احمد شاکر) نے کی ہے اور احمد شاکر نے کہا ہے: اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۷، ۸، طبع المنيرية، القليوبی ۴/ ۲۰۳ طبع عيسى الحلبی۔

(۲) معالم السنن ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲ طبع محمد راغب الطباخ ۱۳۵۱ھ۔

جائز کہا ہے [1]۔

بحث کے مقامات:

۴- ماسبق کے علاوہ شافعیہ نے رہن کے جانور سے جفتی کرانے کی ممانعت پر بحث کی ہے، الا یہ کہ گمان ہو کہ دَین کی مدت پوری ہونے سے قبل وہ بچہ جنے گی [2]۔ فقہاء اس کی تفصیل باب (رہن) میں کرتے ہیں۔ جفتی کے لئے اجرت پر دینے کا حکم دیکھئے اصطلاح (عسب الفحل) میں۔

(۱) الدر مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۹ طبع اول بولاق۔
(۲) القلیوبی ۲/ ۲۷۱ طبع عیسیٰ الحلبی۔

اِنزال

تعریف:

۱- اِنزال لغت میں: اَنزل کا مصدر ہے، اس کا ماخذ: نزول ہے، جس کا معنی: اوپر سے نیچے آنا ہے، اسی معنی میں "اِنزال الرجل ماءہ" ہے یعنی جماع یا کسی طریقہ سے منی گرانا [1]۔

اصطلاح میں: اِنزال کا اطلاق جماع یا احتلام یا نظر کرنے یا کسی اور وجہ سے مرد یا عورت کی منی نکلنے پر ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استمناء:

۲- استمناء لغت میں: منی نکالنے کی کوشش کرنا ہے، اور اصطلاح میں: جماع کے بغیر منی نکالنا ہے، حرام ہو یا غیر حرام [2]۔

بنابریں استمناء بمقابلہ اِنزال خاص ہے، اس لئے کہ اِنزال جماع یا کسی اور وجہ سے منی نکلنا ہے۔

اسباب اِنزال:

۳- اِنزال: جماع یا ہاتھ یا مداعبت (عورت سے ہنسی مذاق) یا دیکھنے یا سوچنے یا احتلام کے سبب ہوتا ہے [3]۔

(۱) لسان العرب مادہ (نزل)۔
(۲) القاموس المحیط مادہ (منی)، ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، ۳/ ۱۵۶، الشروانی ۳/ ۱۰۴۔
(۳) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص ۵۲۔

اجمالی حکم:

۴- اپنے مقامات کے اعتبار سے انزال کا حکم الگ الگ ہے، چنانچہ مرد وعورت کے لئے انزال حلال ہے اگر نکاح صحیح یا ملک یمین (مملوکہ باندی) کے ذریعہ ہو، اور اس کے علاوہ حرام ہے۔

یہ دونوں طرح کے انزال فی الجملہ رمضان کے دن میں حرام ہیں، اور حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لئے بھی (دوران احرام) حرام ہیں[1]۔

واجب اعتکاف میں انزال یا ایسا کام جس کے نتیجے میں انزال ہوجائے جیسے چھونا اور بوسہ دینا حرام ہے[2]۔

استمناء کے سبب انزال:

۵- استمناء کے سبب انزال کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں: حرمت، کراہت، جواز اور حالت ضرورت میں وجوب۔ اس کی تفصیل اصطلاح (استمناء) میں ہے۔

استمناء کے سبب انزال سے جمہور فقہاء کے نزدیک روزہ باطل ہوجاتا ہے، اس میں حنفیہ میں سے ابوبکر بن اسکاف اور ابو القاسم کا اختلاف ہے، ان دونوں حضرات نے کہا: روزہ باطل نہیں ہوتا ہے[3]۔

کفارہ کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے، جس کے لئے اصطلاح (صوم) دیکھی جائے۔

ہاتھ کے ذریعہ انزال سے اعتکاف باطل ہوجاتا ہے، اس میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح (استمناء) دیکھی جائے۔

استمناء کے سبب انزال سے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ فاسد نہیں ہوتا، البتہ اس پر "دم" واجب ہے، اس لئے کہ یہ حرمت اور تعزیر میں شرمگاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنے کی طرح ہے، لہذا انزال بھی اسی کے درجہ میں ہوگا، البتہ مالکیہ اس کی وجہ سے حج وعمرہ کے فساد کے قائل ہیں، اور انہوں نے قضاء وکفارہ واجب کیا ہے، گوکہ بھول کر ہو، اس لئے کہ اس نے ممنوع فعل کے ذریعہ انزال کیا ہے، اس کی تفصیل بھی اصطلاح (استمناء) میں ہے۔

دیکھنے اور سوچنے کے سبب انزال اور روزہ یا اعتکاف یا حج پر اس کے اثر کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے بحث (استمناء) دیکھی جائے۔

سوچنے کے سبب انزال کا حکم وہی ہے جو دیکھنے کے سبب انزال کا ہے سابقہ اختلافات کے ساتھ۔

احتلام کے سبب انزال:

۶- احتلام کے سبب انزال سے روزہ باطل نہیں ہوتا، اور قضاء وکفارہ واجب نہیں[1]، اس سے حج فاسد نہیں ہوتا، فدیہ لازم نہیں آتا اور اعتکاف باطل نہیں ہوتا ہے[2]۔

احتلام میں انزال معین علامات سے معلوم ہوتا ہے مثلاً سوتے کے کپڑے یا بستر پر منی کا ہونا یا اس کے اثر سے تری کا پایا جانا۔

---

(۱) قلیوبی ۲/۲۰، ۳۵، ۱۳، ۳۶، ۴۳۔

(۲) قلیوبی ۲/۷۷، المغنی ۳/۱۹۶ طبع سوم، کشاف القناع ۲/۶۱، ۳۶۵، بدائع ۲/۱۱۵، الکافی ۱/۳۵۳۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۰۰، الزیلعی ۱/۳۲۳، الدسوقی ۱/۵۲۰، ۶۸، المہذب ۱/۲۰۷، الباجوری ۱/۳۰۳، کشاف القناع ۲/۱۰۲، الانصاف ۲/۲۵۱، ۲۵۲، الجمل ۱/۱۳۳، القلیوبی ۱/۱۳۲۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۵۰، الدسوقی ۱/۵۲۳، مغنی المحتاج ۱/۴۳۰ طبع الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۳۲، الہندیہ ۱/۲۲۳، الحطاب ۲/۴۲۳، الشرح الصغیر ۱/۲۸۷، جواہر الاکلیل ۱/۱۵۹، الجمل ۲/۵۱۷، ۳۴۳، نہایۃ المحتاج ۳/۲۱۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۳۰۰۔

اگر احتلام ہو لیکن إنزال نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے، اور اگر إنزال ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہے، اور اگر منی پائے اور احتلام یاد نہ آئے تو غسل واجب ہے [1]، اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح (احتلام) دیکھی جائے۔

إنزال کے سبب غسل کرنے کا حکم:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر منی مدفق اور شہوت کے ساتھ نکلے تو غسل واجب ہوتا ہے، اور اگر مدفق وشہوت کے بغیر نکلے تو جمہور کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا، شافعیہ کا مذہب ہے، نیز امام احمد سے ایک روایت اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ اس سے بھی غسل واجب ہوتا ہے، اگر منی کے باہر نکلنے سے قبل شہوت ٹھنڈی پڑ جائے پھر منی نکلے تو اس میں اختلاف ہے جس کے لئے اصطلاح (غسل) دیکھی جائے۔

عورت کا إنزال:

۸- منی کے إنزال پر مرتب ہونے والے احکام میں عورت مرد کی طرح ہے، اس لئے کہ مسلم شریف میں حضرت ام سلیم کی روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: اگر عورت خواب میں وہ دیکھے جو مرد دیکھتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا رأت ذلک المرأة فلتغتسل" (اگر عورت یہ دیکھے تو غسل کرے)۔

ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: انہوں نے کہا: کیا عورت پر غسل واجب ہے اگر وہ خواب دیکھے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نعم إذا رأت الماء" [1] (ہاں اگر پانی دیکھے)۔

لہذا بیداری میں یا نیند میں شہوت کے ساتھ منی نکلنے سے مرد وعورت دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے، اس پر اتفاق ہے۔

یہی چیز روزہ، اعتکاف اور حج کے متعلق بقیہ احکام میں ہے جیسا کہ گزرا، البتہ عورت کی منی کا نزول کس طرح متحقق ہوگا کہ اس پر احکام مرتب ہوں، فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ منی عورت کی اس جگہ پہنچ جائے جس کو وہ استنجاء میں دھلتی ہے، اور یہ وہ حصہ ہے جو تقاضائے حاجت کے وقت بیٹھنے پر ظاہر ہوتا ہے، یہ حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ ہے، اور یہی علامہ سند کے علاوہ مالکیہ کا قول ہے، ثیبہ (بیاہی) عورت کے بارے میں حنابلہ وشافعیہ کا قول بھی یہی ہے، مالکیہ میں سے سند نے کہا ہے: عورت کی منی کا باہر نکلنا شرط نہیں، بلکہ محض اپنی جگہ سے ہٹنا ہی موجب غسل ہے، اس لئے کہ عورت کی منی کی عادت ہے کہ وہ الٹ کر رحم کی طرف جاتی ہے تا کہ اس سے بچہ پیدا ہو، اور یہی حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ کے بالمقابل قول ہے۔

شافعیہ نے باکرہ (کنواری) کے بارے میں کہا ہے: اس پر غسل واجب نہیں، جب تک اس کی منی اس کی شرمگاہ سے باہر نہ آجائے، اس لئے کہ اس کی شرمگاہ کا داخلی حصہ باطن کے حکم میں ہے [2]، دیکھئے: (احتلام) کی اصطلاح۔

مرض یا ٹھنڈک وغیرہ کے سبب إنزال منی:

۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ لذت

---

(۱) الفتاوی الخانیہ ۱/ ۴۴، ابن عابدین ۱/ ۱۱۱، الحطاب ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷، المجموع ۲/ ۱۴۳، شرح الروض مع حاشیۃ الرملی ۱/ ۶۵، ۶۶ طبع المیمنیہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۰۲۔

(۱) حدیث: "إذا رأت ذلک المرأة فلتغتسل" کی روایت مسلم (۱/ ۲۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴، ۱۵، الدسوقی ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷، الخرشی ۱/ ۱۶۳، المجموع ۲/ ۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۹۹، المغنی ۱/ ۱۹۹، کشاف

وشہوت کے بغیر مثلاً ٹھنڈک یا مرض، یا پشت پر مار یا اونچائی سے گرنے یا بچھو کے ڈسنے وغیرہ سے منی نکلے تو غسل واجب نہیں ہوگا، البتہ اس سے وضو واجب ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک منی نکلنے سے غسل واجب ہے خواہ شہوت و لذت کے سبب نکلے یا اس کے بغیر نکلے مثلاً مرض وغیرہ کی وجہ سے نکلے جن کا ذکر اوپر آیا ہے، یہ معمول کے راستہ سے منی نکلنے کا حکم ہے، اور اگر معمول کے راستہ کے علاوہ سے نکلے اور مستحکم (قطعی) ہو تو بھی یہی حکم ہے، ہاں اگر مستحکم (قطعی) نہ ہو اور معمول کے راستہ کے علاوہ سے نکلے تو غسل واجب نہیں ہوتا (۱)۔

= القناع ۱/ ۱۴۲۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۸، الاختیار ۱/ ۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۷، ۱۲۸، الشرح الصغیر ۱/ ۶۱ طبع الحلبی، الخرشی ۱/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۷۰، القلیوبی ۱/ ۶۳، المجموع ۲/ ۱۴۰، ۱۴۱، کشاف القناع ۱/ ۱۳۹، ۱۴۲۔

انسحاب

تعریف:

۱- انسحاب لغت میں: انسحب کا مصدر ہے، جو سحب کا مطاوع ہے، جس کا معنی کھینچنا ہے (۱)۔

فقہاء و اصولیین کے یہاں اس سے مراد فعل کا مسلسل اوقات میں معتبر طور پر ممتد و دراز ہونا ہے، جیسے وضو کرنے والے کی نیت پر ہمارا یہ حکم لگانا کہ وہ وضو کے تمام ارکان کو شامل ہے، جب کہ اس نے پہلے رکن میں نیت کی پھر بقیہ ارکان میں اس کی طرف سے غافل ہو گیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جس واجب کا ادا کرنا وسیع وقت میں جائز ہو اس کی ادائیگی کی نیت اول وقت میں کی جائے اور آخر وقت میں ادا کیا جائے تو اول وقت کی نیت کافی ہوگی (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استصحاب:

۲- استصحاب لغت میں: کسی چیز کا دوسری چیز کے ساتھ ساتھ رہنا ہے، کہا جاتا ہے: "استصحبت الکتاب وغیرہ" کتاب وغیرہ کو اپنے ساتھ ساتھ رکھنا، یہیں سے یہ قول ماخوذ ہے: "استصحبت الحال" ماسبق میں ثابت چیز کو پکڑے رہنا، گویا تم نے

---

(۱) المصباح (سحب)۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۲۳۷ طبع بولاق۔

اس حالت کو ساتھ ساتھ رہنے والی، نہ جدا ہونے والی بنادیا ہے[1]۔

اصولیین کے نزدیک "استصحاب حال" کا مفہوم: کسی چیز کو اپنی سابقہ حالت پر برقرار رکھنا ہے، اس لئے کہ تبدیلی کا کوئی سبب موجود نہیں[2]۔

فقہاء استصحاب کو اس کے لغوی مفہوم میں بھی استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ: وضو میں نیت کے استحضار کے بعد اس کے استمرار و بقا سے ذہول وغفلت معاف ہے، اس لئے کہ اس کا استصحاب (مسلسل برقرار رہنا) دشوار ہے[3]۔

انجرار:

۴- انجرار: "انجر" کا مصدر ہے، جو "جر" کا مطاوع ہے۔ انجرار لغت میں انسحاب کے معنی میں ہے، فقہاء کا معمول ہے کہ وہ باب الولاء میں "انجرار" سے تعبیر کرتے ہیں، جس سے ان کی مراد ہے: ولاء کا ایک مولی (آقا) سے دوسرے کے پاس پہلے کے ولاء کے باطل ہونے کے بعد منتقل ہونا، اور نیت اور وسیع وقت والی عبادت کی ادائیگی کے مباحث میں انسحاب یا استصحاب سے تعبیر کرتے ہیں[4]۔

اجمالی حکم:

الف- اصولیین کے نزدیک انسحاب:

۴- اگر واجب موسع ہو تو سارا وقت اس کی ادائیگی کا وقت ہے، لہذا

(۱) المصباح (صحب)۔

(۲) التعریفات للجرجانی رص ۱۷، حاشیۃ الشربینی علی شرح جمع الجوامع ۲ر۳۴۸ طبع الحلبی۔

(۳) الزرقانی ۱ر۶۶ طبع بولاق، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۱ر۳۳۵ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۱ر۱۶ طبع الریاض۔

(۴) شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳ر۳۵۸، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۵ر۳۵۱ طبع المیمنیہ، فواتح الرحموت ۱ر۷۳۔

مکلف کو اختیار رہیگا کہ شرعاً اس کے محدود ومقرر وقت میں جب چاہے اس کو انجام دے، اور اس پر بمہ وقت واجب ہے: فعل یا فعل کا عزم۔ وقت کے اجزاء میں سے ہر جز میں عزم کی تجدید واجب نہیں، بلکہ اول وقت میں عزم کافی ہے، پھر یہ عزم بقیہ اجزاء میں پھیل جائے گا تا آنکہ وقت تنگ ہوجائے[1]، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جن کی جگہ "اصولی ضمیمہ" ہے۔

ب- فقہاء کے نزدیک انسحاب:

۵- متعدد افعال والی ایک عبادت میں اصل یہ ہے کہ اس کے شروع میں نیت کافی ہے، ہر فعل میں نیت کی تجدید کی ضرورت نہیں، یہ حکم بقیہ میں نیت کے پھیل جانے کو کافی سمجھتے ہوئے رکھا گیا ہے[2]۔

حنفیہ کے یہاں "درمختار" میں ہے: معتمد یہ ہے کہ متعدد افعال والی عبادت کی نیت بقیہ تمام عبادت میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے:

"متعدد افعال والی" کے ذریعہ اس عبادت سے احتراز ہے جو فعل واحد ہے جیسے روزہ، اس لئے کہ اس کے شروع میں نیت کے اکتفاء میں کوئی اختلاف نہیں، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حج متعدد افعال والی عبادت ہے جس میں سے مثلاً طواف افاضہ ہے جس میں اصل نیت طواف ضروری ہے، گوکہ اس کو فرض سے ممتاز نہ کرے، حتی کہ اگر اس کے ایام میں نفل طواف کرے تو اس کی طرف سے ہوجائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طواف بذات خود مستقل عبادت ہے، نیز وہ حج کا رکن ہے، لہذا رکن ہونے کے اعتبار سے حج کی نیت کے تحت آجائے گا، اور اس کے متعین کرنے کی شرط نہیں ہوگی، اور مستقل بالذات ہونے

(۱) فواتح الرحموت ۱ر۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۱ر۲۹۳ طبع بولاق، الاشباہ لابن نجیم رص ۴۵ طبع الہلال۔

کے اعتبار سے اس میں طواف کی اصل نیت کی شرط ہوگی، حتی کہ اگر بھاگتے ہوئے یا قرض دار کا تعاقب کرتے ہوئے طواف کرے تو صحیح نہیں، وقوف عرفہ اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ وہ محض حج کے ضمن میں عبادت ہے، لہذا وہ حج کی نیت میں داخل ہوگا، اسی پر رمی (کنکری مارنا)، حلق، اور سعی کو قیاس کیا جا سکتا ہے، نیز طواف افاضہ حلق کے ذریعہ تحلل (حلال ہونے) کے بعد ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے عورتوں کے علاوہ تمام چیزیں حلال ہوجاتی ہیں، اس لئے ہر لحاظ سے تو نہیں لیکن ایک لحاظ سے وہ حج سے نکل جاتا ہے، لہذا اس میں دونوں مشابہت کا اعتبار کیا گیا ہے [1]۔

بحث کے مقامات:

۶- اصولیین نے اَستحاب کا ذکر مباحث احکام میں واجب موسع پر گفتگو کے ضمن میں کیا ہے، اور فقہاء نے "الفروق" اور "الاشباہ والنظائر" کی کتابوں میں عبادات میں نیت پر بحث کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱؍ ۲۷۴، نیز دیکھئے: الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۷۔

تراجم فقہاء

جلد ۶ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم النخعی:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی حاتم: یہ عبدالرحمن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی حازم (۱۰۷ - ۱۸۴ھ)

یہ عبدالعزیز بن ابی حازم سلمہ بن دینار، ابوتمام، مدنی ہیں، فقیہ ومحدث تھے۔ ابن حنبل نے کہا ہے: امام مالک کے بعد مدینہ میں ابن ابی حازم جیسا کوئی عظیم فقیہ نہ تھا۔ انہوں نے اپنے والد اور سہیل بن ابی صالح اور ہشام بن عروہ وغیرہ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ابن مہدی، ابن وہب، سعید بن ابی مریم اور اسماعیل بن ابی اویس وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۶/ ۳۳۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۴۷؛ الأعلام ۴/ ۲۱]

ابن ابی لیلی:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ تقی الدین:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن التین (؟-۶۱۱ھ)

یہ عبدالواحد بن التین، ابومحمد، صفاقسی، مغربی، مالکی ہیں، ابن التین سے مشہور ہیں، فقیہ، محدث، مفسر تھے، انہوں نے فقہ پر بہت زیادہ توجہ دی، جس میں المدونہ اور اس کے شراح کے کلام کی آمیزش ہے۔ حافظ ابن حجر نے شرح بخاری میں اور ابن رشد وغیرہ نے ان کو معتمد کہا ہے۔

بعض تصانیف: "المخبر الفصیح في شرح البخاري الصحیح"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ر ۱۶۸؛ نیل الابتہاج علی ہامش الدیباج المذہب ر ۱۸۸؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۶۳۰]

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حزم:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حیان: یہ محمد بن یوسف ابوحیان الاندلسی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ھ)

یہ عبدالرحمن محمد بن محمد بن حسن، ابو زید، حضرمی، اشبیلی الاصل، تونسی پھر قاہری، مالکی ہیں، ابن خلدون سے معروف ہیں۔ عالم، ادیب، مؤرخ، ماہر علوم معاشرت اور حکمت ودانائی والے تھے۔

مصر میں مالکیہ کے قاضی رہے، قاضی الجماعہ ابن عبدالسلام وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر"، "تاريخ ابن خلدون" اور "شرح البردة"۔

[شذرات الذہب ۷/۷۶؛ الضوء اللامع ۴/۱۴۵؛ الأعلام ۴/۱۰۶؛ معجم المؤلفین ۵/۱۸۸]

ابن دقیق العید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ابن رسلان (۷۷۳-۸۴۴ھ)

یہ احمد بن حسین بن حسن بن علی، ابو العباس، رملی، شافعی ہیں، ابن رسلان سے معروف ہیں، فقیہ شافعی ہیں، رملہ (فلسطین) میں پیدا ہوئے، بڑھاپے میں (قدس) منتقل ہوگئے، وہیں وفات پائی، عالم تھے بعض علوم میں ماہر تھے، ایک زمانہ تک افتاء وتدریس کی خدمات انجام دیتے رہے، قاضی القضاۃ الباعونی نے ان کو افتاء کی اجازت دی تھی۔

بعض تصانیف: "صفوة الزبد" فقہ میں منظوم رسالہ، "شرح سنن أبي داود"، "شرح البخاري"، "تصحيح الحاوي" فقہ میں، اور "شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول"۔

[شذرات الذہب ۷/۲۴۸؛ الضوء اللامع ۱/۲۸۲؛ الأعلام ۱/۱۱۵؛ معجم المؤلفین ۱/۲۰۳]

ابن رشد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سراقہ (۵۹۲-۶۶۲ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد، ابوبکر، انصاری، شاطبی، مصری ہیں، محدث، فقیہ، ماہر علم فرائض، شاعر تھے، قاہرہ میں دار الحدیث الکاملیہ کے شیخ تھے۔ ابو القاسم احمد بن بقی سے اور عراق میں ابو علی بن جوالیقی اور ان کے طبقہ سے حدیث سنی۔

بعض تصانیف: "الحيل الشرعية"، "إعجاز القرآن"،

"کتاب الأعداد" اور "شرح الکافي في الفرائض"۔

[البدایہ والنہایہ ۱۳/۲۴۳؛ شذرات الذہب ۵/۱۰۳؛ الأعلام ۶/۲۱۷؛ معجم المؤلفین ۱۱/۱۷۶]

ابن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عابدین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عساکر: یہ علی بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کمال پاشا: یہ احمد بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷٦ میں گذر چکے۔

ابن مفلح:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵٦۹ میں گذر چکے۔

ابن ناجی (؟ - ۸۳۷ھ)

یہ قاسم بن عیسی بن ناجی، ابو الفضل، تنوخی، قیروانی ہیں، فقیہ، حافظ، مالکی تھے، قیروان میں تعلیم پائی، مختلف مقامات کے قاضی رہے۔ قیروان میں ابن عرفہ، یعقوب زغبی اور شبیبی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح المدونة"، "زيادات على معالم الإيمان"، "الشافي في الفقه"، "شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني" اور "مشارق أنوار القلوب"۔

[نیل الابتہاج ص ۲۲۳؛ الأعلام ٦/ ۳؛ معجم المؤلفین ۸/ ۱۱۰]

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن الہمام:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابو الأحوص (؟ - ۲۷۹ھ)

یہ محمد بن ہیثم بن حماد بن واقد، ابو عبد اللہ، ثقفی، بغدادی، قنطری ہیں، ابو الاحوص سے معروف ہیں، قاضی عکبرا تھے۔ عکبرا دجیل کے نواح میں صریفین سے قریب ایک چھوٹے شہر کا نام ہے، اس کے اور بغداد کے درمیان دس فرسخ ہیں۔ کوفہ، بصرہ اور شام ومصر کے اسفار کئے، اور وہاں ابو غسان مالک بن اسماعیل، محمد بن کثیر مصیصی اور عبد اللہ بن رجاء بصری وغیرہ سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابن ماجہ، موسی بن ہارون حافظ، محمد بن عبد اللہ حضرمی اور عبد اللہ بن محمد بن ماجہ وغیرہ نے روایت کی۔ دارقطنی اور مسلمہ بن قاسم نے کہا ہے: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۴۹۸؛ تاریخ بغداد ۳/ ۳٦۲؛ الأعلام ۷/ ۳۵۷]

ابو اسحاق الاسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابو ایوب الانصاری (؟ - ۵۲ھ)

یہ خالد بن زید بن کلیب بن ثعلبہ، ابو ایوب انصاری، بنی نجار سے تعلق رکھنے والے صحابی ہیں، بیعت عقبہ میں نیز بدر، اُحد، خندق اور دوسرے غزوات میں شریک ہوئے، بہادر، صابر و متقی اور غزوہ وجہاد کے عاشق تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ اور ابی بن کعب سے روایت کی، اور خود ان سے براء بن عازب، جابر بن سمرہ، زید بن

خالد جہنی اور ابن عباس وغیرہ نے روایت کی ہے۔ یزید نے اپنے والد حضرت امیر معاویہ کی خلافت میں قسطنطنیہ پر حملہ کیا تو ابو ایوب ساتھ میں جنگ کے لئے گئے، وہاں کی لڑائیوں میں شریک ہوئے، بیمار پڑ گئے تو وصیت کی کہ ان کو دشمن کی سرزمین کے اندر تک لے جایا جائے، چنانچہ وفات کے بعد ان کو قسطنطنیہ کے قلعہ کی جڑ میں دفن کیا گیا۔ ان سے (۱۵۵) احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۱/۴۰۵؛ تہذیب التہذیب ۳/۹۰؛ الأعلام ۲/۳۳۶]

ابوبکر الاسکاف:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر الرازی (الجصاص):

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوثور:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحامد الاسفرائینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ابوالحسن التمیمی (؟ - ۴۲۳ھ)

یہ احمد بن اسحاق بن عطیہ بن عبد اللہ بن سعد، ابو الحسن، تمیمی، صیدلانی (دوا فروش)، مقری (بڑے قاری) ہیں۔ ابو حامد مخلص، ابو القاسم صیدلانی اور ان کے بعد کے لوگوں سے حدیث سنی، بہترین حفظ، روایات میں اتقان، اور حروف کے ضبط میں مشہور آخری قراء میں سے تھے۔

بعض تصانیف: "الواضح في القراءات العشر"۔

[تاریخ بغداد ۴/۱۶۱؛ غایۃ النہایۃ فی طبقات القراء ۱/۵۴؛ معجم المؤلفین ۱/۲۲۳]

ابوالحسن المغربی:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

ابوالحسین البصری (؟ - ۴۳۶ھ)

یہ محمد بن علی بن طیب، ابو الحسین، بصری معتزلی ہیں، متکلم و اصولی تھے، اپنے زمانہ کے ذہین ترین لوگوں میں تھے۔ ابن خلکان نے کہا ہے: ان کا کلام عمدہ، عبارت حسین، مضامین کثرت سے ہوتے، اپنے وقت کے امام تھے۔

بعض تصانیف: "المعتمد في أصول الفقه"، "تصفح الأدلة"، "غرر الأدلة"، "شرح الأصول الخمسة"، اور ایک کتاب "امامت" سے متعلق ہے۔

[وفیات الاعیان ۱/۶۰۹؛ تاریخ بغداد ۳/۱۰۰؛ شذرات الذہب ۳/۲۵۹، الأعلام ۷/۱۶۱]

ابوحنیفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابورافع:

ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ابوریحانہ (؟ - ؟)

یہ شمعون بن یزید بن خناقہ، ابو ریحانہ، ازدی، اور بقول بعض انصاری ہیں۔ ان کو مولی رسول اللہ ﷺ (آپ ﷺ کے آزاد کردہ غلام) کہا جاتا ہے، صحابی ہیں، فتح دمشق میں شریک رہے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی، اور خود ان سے ابو الحسین ہیثم بن شفی حجری، مجاہد بن جبر اور شہر بن حوشب وغیرہ نے روایت کی۔

ابن حبان نے کہا: ابو ریحانہ کا نام شمعون ہے، اور ایک قول کے مطابق ان کا نام عبداللہ بن مطر ہے، لیکن پہلا اصح ہے۔

[الاصابہ ۲/۱۵۶؛ اسد الغابہ ۲/۳۷۷؛ الاستیعاب ۲/۱۱۲؛ تہذیب التہذیب ۴/۳۶۵]

ابوسعید الخدری:

ان کے حالات ج۱ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوطلحہ: یہ زید بن سہل ہیں:

ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ابوالطیب الطبری (۳۴۸-۴۵۰ھ)

یہ طاہر بن عبداللہ بن طاہر بن عمر، قاضی ابوطیب طبری ہیں۔ فقیہ، اصولی، مناظر، شافعیہ کے ممتاز علماء میں سے تھے۔ طبرستان میں بمقام "آمل" آپ کی ولادت ہوئی، بغداد کو وطن بنایا، جرجان، نیساپور اور بغداد میں حدیث کا علم حاصل کیا، اور آمل میں ابن القاص کے مصاحب ابوعلی زجاجی سے علم فقہ حاصل کیا۔ ابوسعد اسماعیلی اور قاضی ابو القاسم بن کج وغیرہ سے علم قرأت حاصل کیا، اور ربع الکرخ کے قاضی رہے۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر المزني" فروع فقہ شافعی میں، "شرح ابن الحداد المصري" اور ایک کتاب "طبقات الشافعیہ" میں ہے، اور "المجرد"۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۱۷۶؛ تہذیب الاسماء واللغات ۲/۲۴۷، الاعلام ۳/۲۲۲؛ معجم المؤلفین ۵/۳۷]

ابوالعالیہ (؟-۹۰ھ)

یہ رفیع بن مہران، ابو العالیہ، ولاء کے اعتبار سے ریاحی، بصری ہیں، انہوں نے دور جاہلیت کو پایا، وفات نبوی کے دو سال بعد اسلام لائے۔ انہوں نے حضرت علی، ابن مسعود، ابوموسی، ابو ایوب اور ابی بن کعب وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے خالد حذاء، محمد بن سیرین، حفصہ بنت سیرین اور ربیع بن انس وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین، ابو زرعہ اور ابو حاتم نے کہا ہے: ثقہ ہیں۔ لالکائی نے کہا: بالاجماع ثقہ ہیں۔ رہا امام شافعی کا یہ قول: **حديث أبي العالية الرياحي رياح** (ابو العالیہ ریاحی کی حدیثیں ہوا ہیں) تو اس سے مراد قہقہہ کے متعلق ان کی مرسل روایت ہے، اور امام شافعی کا مذہب ہے کہ مرسل روایت حجت نہیں، لیکن اگر ابو العالیہ سند کے ساتھ بیان کریں تو حجت ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۲۸۴؛ میزان الاعتدال ۲/۵۴؛

البدایہ والنہایہ ۹/۸۰؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۷/۱۱۴]

ابو العباس بن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابو عبید:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابو علی الجبائی (۲۳۲-؟)

یہ محمد بن عبد الوہاب بن سلام، ابو علی، جبائی، بصری، معتزلی ہیں، علم کلام کے سردار تھے، انہوں نے یہ علم ابو یوسف یعقوب بن عبد اللہ شحام بصری سے حاصل کیا، اور خود ان سے ان کے لڑکے ابو ہاشم جبائی اور شیخ ابو الحسن اشعری نے حاصل کیا، وہ مفسر بھی تھے۔ ان کی نسبت جبی (بصرہ کے ایک گاؤں) کی طرف ہے، اور فرقہ جبائیہ انہیں کی طرف منسوب ہے۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۲۵؛ النجوم الزاہرہ ۳/۱۸۹؛ معجم المؤلفین ۱۰/۲۶۹، الاعلام ۷/۳۶]

ابو الفرج: یہ عبد الرحمن بن الجوزی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابو قتادہ:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابو قلابہ: یہ عبد اللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابو مسعود البدری (؟-۴۰ھ)

یہ عقبہ بن عمرو بن اسیرہ، اور ایک قول: ثعلبہ، ابو مسعود بدری، انصاری، خزرجی ہیں، اپنی کنیت سے مشہور ہیں۔ ابن حجر نے کہا: غزوہ بدر میں ان کی شرکت مختلف فیہ ہے، اکثر کی رائے ہے کہ انہوں نے بدر میں قیام کیا، اس لئے اس سے منسوب ہوکر بدری کہلائے، لیکن امام بخاری قطعی طور پر کہتے ہیں کہ وہ غزوہ بدر میں شریک رہے، اور حضور ﷺ کے ساتھ رہے، بیعت عقبہ، احد اور بعد کے غزوات میں شریک رہے۔

انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے بشیر، نیز عبد اللہ بن یزید خطمی، ابو وائل اور علقمہ وغیرہ نے روایت کی۔ کوفہ میں قیام رہا، حضرت علیؓ کے ساتھ تھے، حضرت علیؓ نے ان کو کوفہ میں اپنا نائب مقرر کیا، ان سے (۱۰۲) احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۲/۴۹۰؛ اسد الغابہ ۳/۵۵۴؛ تہذیب التہذیب ۷/۲۴۷؛ الاعلام ۵/۳۷]

ابو ہریرہ:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو ہلال العسکری (؟-۳۹۵ھ)

یہ حسن بن عبد اللہ بن سہل بن سعد، ابو ہلال، عسکری ہیں، لغوی، ادیب، شاعر اور مفسر تھے، ان کی نسبت اہواز کے ایک ضلع "عسکر مکرم" کی طرف ہے۔

بعض تصانیف: "المحاسن" تفسیر قرآن میں، "الحث علی طلب العلم"، "التلخیص"، "جمهرة الأمثال" اور "کتاب من احتکم من الخلفاء إلی القضاة"۔
[معجم الأدباء ۸/۲۵۸؛ معجم المؤلفین ۳/۲۴۰؛ الأعلام ۲/۲۱۱]

ابو یوسف:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن یحییٰ:
دیکھئے: الونشریسی۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

الازہری: یہ محمد بن احمد الازہری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبد الملک بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ام سلمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ام ہانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الاوزاعی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البزار:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البجیرمی: یہ سلیمان بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

براء بن عازب (؟-۷۱ھ)

یہ براء بن عازب بن حارث بن عدی، ابو عمارہ خزرجی، انصاری ہیں، ان کا شمار سپہ سالار صحابیوں میں ہوتا ہے، ان کی بڑی فتوحات ہیں، بچپن میں اسلام لائے، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ۱۵/غزوات میں شرکت کی، رسول اللہ ﷺ سے اور ابو بکر، عمر، علی اور بلالؓ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے عبداللہ بن زید خطمی، ابو جحیفہ، ابن ابی لیلیٰ وغیرہ نے روایت کی۔ حضرت عثمان خلیفہ بنے تو ان کو (فارس میں) "ری" کا ۲۴ھ میں امیر مقرر کیا۔ بخاری و مسلم میں ان سے (۳۰۵) احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۱/۱۴۲؛ اسد الغابہ ۱/۱۷۱؛ تہذیب التہذیب ۱/۴۲۵؛ الأعلام ۲/۴۶]

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

البصری: یہ الحسن البصری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

بلال:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیہقی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

تقی الدین، ابن تیمیہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

جریر بن عبداللہ (؟-۵۱ھ)

یہ جریر بن عبد اللہ بن جابر بن مالک، ابو عمرو، ایک قول: ابو عبداللہ، بجلی ہیں، ایک یمنی قبیلہ "بجیلہ" سے منسوب ہیں، صحابی ہیں، رسول اللہ ﷺ سے اور حضرت عمر اور معاویہ سے روایت کی۔

اور ان سے ان کے لڑکے، منذر، عبید اللہ، ابراہیم نے اور شعبی وغیرہ نے روایت کی، ان کے اسلام لانے کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے، ابن کثیر نے البدایہ میں لکھا ہے: سورہ مائدہ کے نزول کے بعد اسلام لائے، ان کا اسلام لانا رمضان ۱۰ھ میں پیش آیا، وہ تشریف لائے تو حضور ﷺ خطبہ دے رہے تھے، آپ ﷺ نے دوران خطبہ فرمایا: "إنه يقدم عليكم من هذا الفج من خير ذي يمن، وإن على وجهه مسحة ملك" (تمہارے پاس اس گلی سے یمن کا بہترین شخص آنے والا ہے، اس کے چہرہ پر فرشتہ کا رنگ و نور ہے)، روایت میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے ان کو بٹھایا تو ان کے لئے اپنی چادر بچھادی اور فرمایا: "إذا جاء كم كريم قوم فاكرموه" (اگر کسی قوم کا معزز شخص تمہارے پاس آئے تو اس کی عزت کرو)۔ ابن حجر نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ ان کے اسلام کا واقعہ ۱۰ھ سے پہلے کا ہے۔ امام احمد نے فرمایا: ہم سے محمد بن عبید نے ان سے اسماعیل نے ان سے قیس نے ان سے جریر نے کہا: اسلام لانے کے بعد رسول اللہ ﷺ نے مجھے اپنے پاس آنے سے نہیں روکا، اور جب بھی مجھے دیکھا مسکرائے۔

[البدایہ والنہایہ ۵/۷۷، ۸/۵۵؛ الإصابہ ۱/۲۳۲؛ أسد الغابہ ۱/۲۷۹؛ تہذیب التہذیب ۲/۷۳]

جعفر بن محمد:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ح

الحاکم: یہ محمد بن عبد اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن العبدی (؟-۲۵۷ھ)

یہ حسن بن عرفہ بن یزید، ابو علی، عبدی، بغدادی، محدث ہیں، عرب کی تاریخ اور سیر کے عالم تھے، بڑے واقف کار ثقہ عالم تھے۔ انہوں نے عمار بن محمد بن اخت الثوری، عیسی بن یونس، ابوبکر بن عیاش اور یزید بن ہارون وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی، نسائی نے بواسطہ زکریا ساجی وغیرہ سے ان کی روایت نقل کی ہے۔ عبد اللہ بن احمد اور یحیی بن معین نے کہا ہے: ثقہ ہیں، نسائی نے کہا: لا بأس به (ان میں کوئی نقص نہیں ہے)۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱/۲۹؛ تہذیب التہذیب ۲/۲۹۳؛ معجم المؤلفین ۳/۲۴۵]

حفصہ (۱۸ق ھ-۴۵ھ)

یہ حفصہ بنت عمر بن خطاب، ام المؤمنین رضی اللہ عنہا ہیں، جلیل القدر نیک، صحابیہ، ازواج مطہرات میں سے ہیں، مکہ میں پیدا ہوئیں، ان سے خنیس بن حذافہ سہمی نے شادی کی بظہور اسلام تک وہ انہی کے نکاح میں رہیں، پھر دونوں مشرف بہ اسلام ہوئے، انہی کے ساتھ مدینہ ہجرت کی، خنیس کے انتقال کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ان کے والد کے پاس ان کے نکاح کا پیغام دیا، تو انہوں نے آپ ﷺ سے ان کا نکاح کر دیا، وفات نبوی کے بعد تا حیات مدینہ ہی میں رہیں، بخاری و مسلم میں ان سے (۶۰) احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۴/ ۲۷۳؛ اسد الغابہ ۵/ ۴۲۵؛ الاعلام ۲/ ۲۹۲]

الحطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

حماد: یہ حماد بن ابی سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

خ

خالد بن الولید (؟-۲۱ھ)

یہ خالد بن ولید بن مغیرہ، ابو سلیمان مخزومی قریشی، صحابی رسول، شمشیر خدا، عظیم فاتح ہیں، دور جاہلیت میں قریش کے معزز اور باوقار لوگوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ ۷ھ میں فتح مکہ سے قبل اسلام لائے، حضور ﷺ ان سے بہت خوش ہوئے اور آپ نے ان کو گھوڑ سواروں کا قائد بنایا۔ حضرت ابو بکرؓ خلیفہ بنے تو ان کو مسیلمہ اور نجد کے مرتد عربوں سے جنگ کے لئے بھیجا، پھر ان کو عراق فتح کرنے کے لئے روانہ کیا، انہوں نے 'حیرہ' اور عراق کے بڑے حصہ کو فتح کر لیا، پھر ان کو جنگ یرموک میں مسلمانوں کو کمک پہنچانے کے لئے شام روانہ ہونے کا حکم فرمایا، فتوحات میں ان کا اثر و دخل تھا۔ حضرت عمرؓ خلیفہ بنے تو شام میں ان کو سپہ سالاری سے سبکدوش کر دیا، اور ابو عبیدہ بن جراح کو مقرر کیا، یہ بات ان کے عزم و حوصلہ میں کمی کا باعث نہیں ہوئی اور وہ حضرت ابو عبیدہ کے ہمراہ جہاد کرتے رہے، یہاں تک کہ ۲۱ھ میں مسلمان فتحیاب ہو گئے۔ حضرت ابو بکر نے فرمایا: عورتیں خالد جیسا شخص پیدا نہ کر سکیں۔ محدثین نے ان سے (۱۸) احادیث نقل کی ہیں۔

[الاصابہ ۱/ ۴۱۳؛ الاستیعاب ۲/ ۴۲۷؛ الاعلام ۲/ ۳۴۱]

الخرشی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخرقی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خواہر زادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج۳ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

د

الدردیر:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج۱ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الراغب (؟-۵۰۲ھ):

یہ حسین بن محمد بن مفضل، ابو القاسم، اصفہانی ہیں، ادیب، لغوی، حکیم، مفسر، اہل اصفہان میں سے تھے، بغداد میں رہائش اختیار کی، اس قدر مشہور ہوئے کہ امام غزالی کے ساتھ ان کا موازنہ کیا جاتا تھا۔

بعض تصانیف: "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، "حل متشابهات القرآن" اور "جامع التفاسير والمفردات في غريب القرآن"۔

[الأعلام ۲؍۲۷۹؛ معجم المؤلفین ۴؍۵۹؛ مقدمہ "المفردات"]

الرافعی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرائی:

ان کے حالات ج۱ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ز

زبید الیامی (؟-۱۲۲ھ، اس کے علاوہ بھی قول ہے)

یہ زبید بن حارث بن عبد الکریم بن عمرو بن کعب، ابو عبد الرحمن، الیامی ہیں۔ انہوں نے مرہ بن شراحیل، سعد بن عبیدہ اور عبد الرحمن بن ابی لیلی وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے دونوں لڑکے: عبد اللہ، عبد الرحمن، نیز جریر بن حازم اور ثوری وغیرہ نے روایت کی۔ ابن معین، ابو حاتم اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۳۱۰؛ میزان الاعتدال ۲/ ۶۶؛ لب اللباب/ ۲۸۲]

الزبیدی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

الزرکشی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزمخشری (۴۶۷-۵۳۸ھ)

یہ محمود بن عمر بن محمد بن احمد، ابو القاسم، خوارزمی، زمخشری ہیں، ممتاز علماء معتزلہ میں سے تھے، مفسر، محدث، متکلم، نحوی تھے، متعدد علوم میں ماہر تھے۔ خوارزم کے ایک گاؤں "زمخشر" میں پیدا ہوئے، بغداد آئے، حدیث سنی، علم فقہ حاصل کیا، مکہ گئے، اس کے جوار میں قیام کیا اور "جار اللہ" کے نام سے مشہور ہوئے۔

بعض تصانیف: "الکشاف" قرآن کی تفسیر میں، "الفائق فی غریب الحدیث"، "ربیع الأبرار ونصوص الأخبار"، اور "المفصل"۔

[شذرات الذہب ۴/ ۱۱۸؛ الأعلام ۸/ ۵۵؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۱۸۶]

الزہری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ارقم (؟-۶۸ھ)

یہ زید بن ارقم بن زید بن قیس، ابو عمر اور ایک قول: ابو عامر، خزرجی، انصاری صحابی ہیں، حضور علیہ السلام کے ساتھ سترہ غزوات میں شریک ہوئے۔ انہوں نے حضور علیہ السلام اور حضرت علیؓ سے روایت کی، اور خود ان سے انس بن مالک نے تحریراً روایت کی، اور ابو اسحاق سبیعی،

عبدالرحمن بن ابولیلی اور ابوعمر شیبانی وغیرہ نے روایت کی۔ اللہ تعالیٰ نے سورہ "المنافقون" میں انہی کی تصدیق نازل فرمائی ہے۔ کتب حدیث میں ان سے (۸۰) احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۱/ ۵۶۰؛ اسد الغابہ ۲/ ۲۱۹؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۳۹۴؛ الاعلام ۳/ ۹۵]

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزیلعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السدی: یہ اسماعیل بن عبدالرحمن ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

السرخسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

السکاکی (۵۵۵-۶۲۶ھ)

یہ یوسف بن ابوبکر بن محمد بن علی، ابویعقوب، سراج الدین سکاکی، خوارزمی ہیں، الفوائد البہیہ میں ان کا نام یوسف بن محمد ہے۔ نحو، صرف، بیان، عروض اور شعر کے متبحر عالم تھے، تمام علوم کے ماہر تھے۔ سدید بن محمد حناطی، محمد بن عبداللہ مروزی اور مختار بن محمود زاہدی سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "**مفتاح العلوم**" اور "**مصحف الزهرة**"۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۲۲۵؛ الفوائد البہیہ ر ۲۳۱؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۲۸۲؛ الاعلام ۹/ ۲۹۳]

سلمہ بن الاکوع (؟-۷۴ھ)

یہ سلمہ بن عمرو بن سنان اکوع ہیں، ابن عساکر اور ابن حجر عسقلانی نے کہا ہے: ان کا نام سنان بن عبداللہ بن بشیر اسلمی ہے، "اکوع" کے نام سے مشہور ہیں، صحابی ہیں، (حدیبیہ کے موقع پر) درخت کے نیچے بیعت کرنے والوں میں سے ہیں۔ حضور ﷺ کے ساتھ سات غزوات میں شرکت کی، بہادر، جواں مرد، تیر انداز اور بہت تیز دوڑنے والے تھے۔ انہوں نے حضور ﷺ، حضرت ابوبکر، عمر، عثمان اور طلحہؓ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے لڑکے ایاس، ان کے آزاد کردہ غلام یزید بن ابوعبید اور عبدالرحمن بن عبداللہ بن کعب وغیرہ

نے روایت کی۔ ان سے (۷۷) احادیث مروی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۱۵۰؛ تہذیب ابن عساکر ۶/ ۲۳۰؛ الأعلام ۳/ ۱۴۲]

سند (؟-۵۴۱ھ)

یہ سند بن عنان بن ابراہیم ازدی ہیں، ان کی کنیت ابوعلی ہے۔ یہ طرطوشی، ابوالطاہر سلفی اور ابوالحسن بن مشرف کے مشائخ میں ہیں۔ زاہد، عالم، فقیہ مالکی، فاضل تھے۔ اسکندریہ میں وفات پائی، اور باب اخضر کی ایک جانب میں تدفین ہوئی۔

بعض تصانیف: "الطراز شرح المدونة" مکمل نہیں ہوئی، اور علم الجدول وغیرہ میں ان کی کئی تصانیف ہیں۔

[الدیباج المذہب/ ۱۲۶ وغیرہ]۔

سمرہ بن جندب:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

سُوید بن النعمان (؟-؟)

یہ سوید بن نعمان بن مالک بن عائذ مجدعہ اوسی، انصاری مدنی ہیں، اُحد اور اس کے بعد تمام غزوات میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک رہے۔ درخت کے نیچے بیعت کرنے والوں میں ہیں، ان کا شمار اہل مدینہ میں ہوتا ہے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے ستو کھانے کے بعد کلی کرنے کے بارے میں حدیث روایت کی ہے، اور خود ان سے بشیر بن یسار نے روایت کی ہے۔

[أسد الغابہ ۲/ ۳۸۱؛ الاستیعاب ۲/ ۶۸۰؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۸۰]

السیوطی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ش

الشافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

شداد بن اوس (؟-۵۸ھ)

یہ شداد بن اوس بن ثابت، ابویعلی، انصاری، خزرجی، صحابی ہیں، امراء میں سے تھے۔ حضور ﷺ اور کعب احبار سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے یعلی نے، اور محمد، بشیر بن کعب عدوی اور محمود بن ربیع وغیرہ نے روایت کی ہے۔

حضرت عمرؓ نے ان کو حمص کا امیر بنایا تھا، حضرت عثمان کی شہادت کے بعد وہ علاحدہ ہو گئے، اور عبادت میں لگ گئے۔ ابودرداء نے کہا: ہر قوم میں ایک فقیہ ہوتا ہے اور اس قوم کے فقیہ شداد بن اوس ہیں۔ کتب حدیث میں ان سے (۵۰) احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۲/ ۱۳۸؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۳۱۵؛ الأعلام ۳/ ۲۳۲]

الشربینی: یہ عبدالرحمن بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

الشعبی:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخ تقی الدین ابن تیمیہ:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخی زادہ (؟-۱۰۷۸ھ)
یہ عبدالرحمن بن محمد بن سلیمان معروف بہ "شیخی زادہ" ہیں، فقیہ، مفسر ہیں، ترکی میں کلیبولی کے باشندہ تھے۔ "روم ایلی" میں فوج کے قاضی رہے۔
بعض تصانیف: "مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر"، "حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي" اور "نظم الفرائد"۔
[الأعلام ۴/ ۱۰۹؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۵۴۹؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۷۵]

ص

صاحب التتارخانیہ (؟-۷۸۶ھ)
یہ عالم بن علاء ہیں، عالم، حنفی، فاضل تھے، ان کی تصانیف میں "الفتاویٰ التتارخانیہ" (مطبوع) ہے، موصوف نے اپنی کتاب کا نام متخب نہیں کیا تھا لہذا شاہ تاتارخان سے منسوب کر کے اس کا یہ نام رکھا گیا۔ ایک قول کے مطابق مصنف نے اس کا نام: "زاد المسافر" رکھا تھا، جس میں انہوں نے المحیط البرہانی، الذخیرہ، الفتاویٰ الخانیہ اور الفتاویٰ الظہیریہ کے مسائل کو جمع کیا، اور الہدایہ کے ابواب کے طرز پر ان کی ترتیب دی۔
[معجم المؤلفین ۵/ ۵۲؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۴۳۵؛ کشف الظنون (۲۶۸۱)]

صاحب الدر المختار: دیکھئے: الحصکفی:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب اللسان: یہ محمد بن مکرم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

صاحب المبسوط: یہ محمد بن احمد السرخسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

صاحب مجمع الأنہر:
دیکھئے: شیخی زادہ۔

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ الضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ط

الطبری: دیکھئے: محمد بن جریر الطبری:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الطحاوی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطواویسی (؟ - ۳۴۴ھ)

یہ احمد بن محمد بن حامد بن ہاشم، ابوبکر طواویسی ہیں، حنفی فقیہ ہیں۔ انہوں نے محمد بن نصر مروزی، عبداللہ بن شیرویہ نیساپوری وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے نصر بن محمد بن غریب شاشی اور احمد بن عبداللہ بن ادریس وغیرہ نے روایت کی۔ طواویسی: بخاریٰ سے آٹھ فرسخ کی دوری پر ایک گاؤں "طواویس" کی طرف نسبت ہے۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۱۰۰؛ الفوائد البہیہ/ ۳۱]

الطیبی (؟ - ۷۴۳ھ)

یہ حسین بن محمد بن عبداللہ، شرف الدین، طیبی ہیں، حدیث، تفسیر اور بیان کے عالم تھے۔ ابن حجر نے کہا ہے: قرآن وحدیث سے دقائق کے استخراج میں معجزانہ شان رکھتے تھے۔ وراثت اور تجارت کے بدولت زبردست مال ودولت کے مالک تھے۔ مختلف کار ہائے خیر میں اس کو خرچ کرتے رہے، بالآخر آخری عمر میں فقیر ہو گئے۔

اہل بدعت، فلسفہ پر سخت تردید کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "التبیان فی المعانی والبیان"، "الخلاصة فی الحدیث"، "شرح مشکاة المصابیح" اور "الکاشف عن حقائق السنن النبویة"۔

[شذرات الذہب ۶/ ۱۳۷؛ الدرر الکامنہ ۲/ ۶۸؛ الأعلام ۲/ ۲۸۰؛ معجم المؤلفین ۴/ ۵۳]

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبادہ بن الصامت:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

عبدالرحمن بن زید (۵ تقریباً ۶۵ھ)

یہ عبدالرحمن بن زید بن خطاب بن نفیل عدوی قرشی ہیں، حضرت عمر بن خطاب کے بھتیجے، نہایت کامل الخلقت آدمی تھے، حضرت ابولبابہ ان کو خدمت نبوی میں لے کر آئے تو حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: اے ابولبابہ تمہارا یہ بچہ کون ہے؟ انہوں نے کہا: یہ میرا نواسہ ہے اے اللہ کے رسول، میں نے اس سے چھوٹا نومولود بچہ نہیں دیکھا۔ تو حضور ﷺ نے کوئی چیز چبا کر ان کے منہ میں ڈالی، سر پر ہاتھ پھیرا اور برکت کی دعا فرمائی۔

انہوں نے اپنے والد وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے عبدالحمید اور دوسرے لوگوں نے روایت کی ہے۔

[الاستیعاب ۲/ ۸۳۳؛ اسد الغابہ ۳/ ۴۶۲؛ الاعلام ۴/ ۷۸]

عبداللہ بن جعفر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن زید الانصاری:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر: دیکھئے: ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن قرط (؟-۵۶ھ)

یہ عبداللہ بن قرط ثمالی ازدی، صحابی ہیں، حضرت ابوعبیدہ کی طرف سے "حمص" کے امیر تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، خالد بن ولید، عمرو بن سعید بن عاص بن امیہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابو عامر عبداللہ بن لحی ہوزنی اور عبداللہ بن محصن وغیرہ نے روایت کی۔

ابن یونس نے کہا: سرزمین روم میں شہید ہوئے۔

[الاصابہ ۲/ ۳۵۸؛ الاستیعاب ۳/ ۹۷۸؛ اسد الغابہ ۳/ ۲۶۰؛ تہذیب التہذیب ۵/ ۳۶۱]

عبداللہ بن یزید الخطمی (؟ تقریباً ۷۰ھ)

یہ عبداللہ بن یزید بن زید بن حصین بن عمرو بن حارث بن خطمہ، ابوموسیٰ، انصاری خطمی (خاء کے فتحہ، طاء کے سکون، اخیر میں میم، انصار کے ایک قبیلہ خطمہ کی طرف نسبت ہے) صحابی ہیں، حدیبیہ میں شریک ہوئے، اس وقت بچے تھے، حضرت علی کے ساتھ "جمل وصفین" میں شریک ہوئے، کوفہ پر حضرت علی کی طرف سے امیر تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، ابوایوب، ابومسعود، اور زید بن ثابت وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے: موسیٰ، ان کے نواسے: عدی بن ثابت انصاری، شعبی، اور محمد بن سیرین وغیرہ نے

روایت کی ہے۔

[الاصابہ ۲/ ۳۸۲؛ تہذیب التہذیب ۶/ ۸۷؛ الأنساب ۵/ ۱۶۳؛ الأعلام ۴/ ۲۹۰]

العتابي (؟-۵۸۶ھ)

یہ احمد بن محمد بن عمر، ابونصر اور ایک قول ابو القاسم، عتابی، بخاری، زین الدین ہیں، فقہ وتفسیر کے عالم، حنفی ہیں، بخاریٰ کے ایک محلہ ''عتابیۃ'' سے منسوب تھے۔ سمعانی نے کہا: عتابیۃ کئی چیزوں سے منسوب ہے، مثلاً مغربی بغداد کے ایک محلہ ''عتابیۃ'' سے۔

بعض تصانیف: ''شرح الزیادات''، ''جوامع الفقہ''، ''شرح الجامع الکبیر''، ''شرح الجامع الصغیر'' اور ''التفسیر''۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۱۱۴؛ الفوائد البہیہ/ ۳۶؛ الأعلام ۱/ ۲۰۹]

عثمان بن ابی العاص:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

العز بن عبد السلام: یہ عبد العزیز بن عبد السلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

عطاء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علقمہ بن قیس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن المدینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمران بن مسلم (؟-؟)

یہ عمران بن مسلم، ابوبکر، منقری، بصری، القصیر ہیں، انہوں نے

حضرت انسؓ کو دیکھا ہے، حضرت ابو رجاء عطاردی، حسن، انس بن سیرین، عطاء بن ابی رباح، اور عبداللہ بن دینار وغیرہ سے روایت کی۔

اور ان سے مہدی بن میمون، ثوری اور حاتم بن اسماعیل وغیرہ نے روایت کی۔ قطان نے کہا: روایت حدیث میں صحیح تھے، اور میں نے ان کا ذکر محض اس وجہ سے کر دیا کہ وہ بہت سی ایسی احادیث نقل کرتے ہیں جن کو دوسرے روات نقل نہیں کرتے، صرف ان کی قوم کے لوگ ہی ان سے وہ احادیث نقل کرتے ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے، ابن ابراہیم بن جنید نے کہا: میں نے یحییٰ بن معین سے خالد بن رباح کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: **بصري ليس به بأس** (بصری ہیں، ان میں کوئی حرج نہیں ہے)، یہ عمران ابو بکر سے حدیث روایت کرتے ہیں، پھر انہوں نے کہا: یہ عمران قصیر کچھ بھی حیثیت نہیں رکھتے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۱۳۷]

عمرو بن ابو سلمہ (؟ - ۲۱۴ھ، اس کے علاوہ بھی قول ہے)

یہ عمرو بن ابی سلمہ، ابو حفص، تنیسی دمشقی، بنو ہاشم کے موالی (آزاد کردہ غلام) میں سے ہیں۔

انہوں نے اوزاعی، عبداللہ بن علاء بن زبیر، سعید بن بشیر، اور سعید بن عبدالعزیز وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے سعید نے، اور عبداللہ شافعی اور احمد بن صالح نے روایت کی۔

ولید بن بکر عمری نے کہا: عمرو بن ابی سلمہ، ابن وہب کے طرز کے ائمہ اخبار و روایات میں سے تھے، امام مالک اور اوزاعی کا قول اختیار کرتے تھے۔ ساجی اور یحییٰ بن معین نے ان کو ضعیف کہا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے۔

[میزان الاعتدال ۲/ ۲۶۲؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۴۳؛ سیر أعلام النبلاء ۱۰/ ۲۱۳]

عمرو بن امیہ الضمری (؟ - تقریباً ۵۵ھ)

یہ عمرو بن امیہ بن خویلد بن عبداللہ، ابو امیہ، ضمری، صحابی ہیں، دور جاہلیت میں مشہور رہے، بدر و احد میں مشرکین کی معیت میں شریک ہوئے، پھر مشرف بہ اسلام ہو گئے، "بئر معونہ" میں شریک تھے، خلفائے راشدین کے زمانہ میں زندہ رہے۔ حضور ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کی اولاد جعفر، عبداللہ، فضل نے، اور شعبی وغیرہ نے روایت کیا۔ ان سے (۲۰) احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۲/ ۵۲۴؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۶؛ الأعلام ۵/ ۲۳۸]

عمرو بن سلمہ (؟ - ؟)

یہ عمرو بن سلمہ بن نفیع اور ایک قول سلمہ بن قیس، ابو برید، جرمی ہیں، اور ابو یزید بصری بھی کہا جاتا ہے۔ حضور ﷺ کو پایا ہے، عہد رسالت میں اپنے قوم کی امامت کرتے تھے، اس لئے کہ انہی کو سب سے زیادہ قرآن یاد تھا۔ ابن حجر نے ابن مندہ کے حوالے سے بطریق حماد بن سلمہ عن ایوب عن عمرو بن سلمہ یہ قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "وفد میں میں اپنے والد کے ساتھ تھا"۔ یہ روایت اپنے رجال کے ثقہ ہونے کے باوجود غریب ہے۔ انہوں نے اپنے والد سے روایت کی، اور ان سے ابو قلابہ جرمی، عاصم احول اور ابو الزبیر وغیرہ نے روایت کی۔ ابن حبان نے کہا: وہ صحابی ہیں۔

[الاصابہ ۲/ ۵۴۱؛ الاستیعاب ۲/ ۵۲۱؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۴۲]

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص (۵۰ ق ھ - ۴۳ھ)

یہ عمرو بن العاص بن وائل، ابو عبداللہ، سہمی قرشی ہیں، فاتح مصر اور ایک عظیم عرب اور اسلامی سپہ سالار تھے۔ زبیر بن بکار اور واقدی نے اپنی دو سندوں کے ساتھ لکھا ہے کہ سرزمین حبشہ میں نجاشی کے ہاتھ پر اسلام لائے۔ حضور ﷺ نے ان کو ''ذات السلاسل'' کی فوج کا امیر مقرر کیا تھا، پھر ان کی مدد کے لئے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو بھیجا، پھر ان کو عمان کا گورنر بنایا، پھر حضرت عمر کے زمانہ میں شام میں جہاد کی فوجوں کے امیر رہے، حضرت عمر نے ان کو فلسطین ومصر کا گورنر بنایا تھا۔ کتب حدیث میں ان سے (۳۹) احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۳/۲؛ الاستیعاب ۳/۱۱۸۴؛ الاعلام ۵/۲۴۸]

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

فاطمہ الزہراء:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابو الطیب:

دیکھئے: ابو الطیب الطبری۔

قاضی زادہ: یہ احمد بن بدر الدین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی عبدالوہاب:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

قتادہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القلیوبی:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

م

المازری:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن:

ان کے حالات ج ۱ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن کعب القرظی (؟-۱۰۸ھ)

یہ محمد بن کعب بن سلیم بن اسد، ابوحمزہ اور ایک قول ابوعبد اللہ، قرظی، کوفی پھر مدنی ہیں، انہوں نے حضرت عباس بن عبد المطلب، علی بن ابی طالب، ابن مسعود، اور عمرو بن العاص وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بھائی عثمان نے اور حکم بن عتیبہ، موسی بن

عبیدہ اور ابوجعفر خطمی وغیرہ نے روایت کی۔

ابن حبان نے کہا: اہل مدینہ کے عظیم علماء وفقہاء میں سے تھے۔ ابن سعد نے کہا: ثقہ، عالم، کثرت سے حدیث روایت کرنے والے اور پرہیزگار شخص تھے۔ مسجد میں وعظ کہہ رہے تھے کہ چھت گر گئی، اور خود وہ اور حاضرین میں سے کچھ لوگ دب کر مر گئے۔

[تہذیب التہذیب ۹/۴۲۱؛ شذرات الذہب ۱/۱۳۶]

محمد بن مسلمہ:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

محمد قدری پاشا:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

مسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

معاذ بن انس (؟-؟)

یہ معاذ بن انس جہنی انصاری ہیں۔ ابن حجر نے الاصابہ، اور تہذیب التہذیب میں کہا: ابوسعید بن یونس صحابی ہیں، حضور ﷺ کی معیت میں غزوہ کیا، مصر میں آکر مقیم ہوگئے۔ انہوں نے حضور ﷺ، ابودرداء، اور کعب احبار سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے سہل بن معاذ نے روایت کی، اس کے علاوہ کسی نے ان سے روایت نہیں کی، اور وہ (یعنی سہل بن معاذ) لین الحدیث (حدیث میں کمزور) ہیں۔ عسکری کے تذکرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عبدالملک بن مروان کی خلافت تک زندہ رہے، عسکری نے بغوی کی اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو انہوں نے بہ طریق غزوہ بن مجاہد عن سہل بن معاذ نقل کیا ہے کہ سہل بن معاذ نے کہا: میں عبدالملک کے زمانہ میں ابوصائفہ کے ساتھ غزوہ میں گیا اور ہمارے امیر عبداللہ بن عبدالملک تھے، وہاں میرے والد نے لوگوں کے سامنے کھڑے ہوکر ایک واقعہ ذکر کیا، جس میں یہ تھا کہ انہوں نے حضور ﷺ کی معیت میں غزوہ کیا ہے۔

[الاصابہ ۳/۴۲۶؛ اسد الغابہ ۴/۳۷۵؛ الاستیعاب ۳/۱۴۰۲؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۱۸۶]

معاویہ بن ابی سفیان:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

المقداد بن معد یکرب (؟-۸۷ھ)

یہ مقداد بن معد یکرب بن عمرو بن یزید، ابوکریمہ، کندی، صحابی ہیں، بچپن میں یمن سے ایک وفد کے ساتھ خدمت نبوی میں آئے، اس وفد میں ۸۰ سوار تھے۔ انہوں نے حضور ﷺ، خالد بن ولید، معاذ بن جبل اور ابو ایوب انصاری وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے بیٹے یحیی، اور خالد بن معدان، حبیب بن عبید اور شریح بن عبید وغیرہ نے روایت کی۔

ان سے (۴۰) احادیث مروی ہیں، بخاری نے ان سے صرف

ایک روایت نقل کی ہے۔
[أسد الغابہ ۴/ ۴۲۱؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۸۷؛ الأعلام ۸/ ۲۰۸]

ن

الناطفی (؟-۴۴۶ھ)

یہ احمد بن محمد بن عمر، ابو العباس، ہاشمی بلخی ہیں، حنفی فقیہ، ری کے باشندے ہیں، ان کی نسبت ناطف (ریوڑی) بنانے یا فروخت کرنے سے ہے۔ امیر کاتب نے غایۃ البیان میں کہا: وہ ہمارے ممتاز عراقی علماء میں ہیں، اور ابو عبد اللہ جرجانی کے شاگرد ہیں۔
بعض تصانیف: "الواقعات"، "الأجناس والفروق"، "الهداية" اور "الأحكام" یہ سب فروع فقہ حنفی میں ہیں۔
[الجواہر المضیہ ۱/ ۱۱۳؛ الفوائد البہیہ/ ۳۶؛ الأعلام ۱/ ۲۰۷؛ معجم المؤلفین ۲/ ۱۴۰]

النخعی: دیکھئے: ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ھ

ہلال بن عامر (؟-؟)

یہ ہلال بن عامر بن عمر مزنی کوفی صحابی ہیں۔ وہ اپنے والد، نیز رافع بن عمر مزنی سے روایت کرتے ہیں، اور خود ان سے سیف بن عمر تمیمی، یحییٰ بن سعید اموی، ابو معاویہ ضریر، اور مروان بن معاویہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اسحاق بن منصور نے ابن معین کے حوالہ سے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔
[أسد الغابہ ۵/ ۶۸؛ الإصابہ ۳/ ۲۲۴؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۸۱]

و

واثلہ بن الأسقع (۲۲ق ھ-۸۳ھ)

یہ واثلہ بن اسقع بن عبد العزی بن عبد یالیل، ابو اسقع، اور ایک قول ابو شداد، اور اس کے علاوہ بھی قول ہے، لیثی کنانی، صحابی ہیں، تبوک سے قبل اسلام لائے اور اس میں شرکت کی۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ، ابو مرثد، ابو ہریرہ، اور ام سلمہ وغیرہ سے روایت کی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ: انہوں نے تین سال حضور ﷺ کی خدمت کی ہے۔ اہل صفہ میں تھے، پھر شام آگئے۔ ابو حاتم نے کہا: دمشق اور حمص وغیرہ

کی فتح میں شریک ہوئے۔ کتب حدیث میں ان سے (۷۱) احادیث مروی ہیں۔

[الاصابہ ۳/۶۲۶؛ اُسد الغابہ ۵/۷۷؛ الاعلام ۹/۱۱۹]

الونشریسی (۸۳۴-۹۱۴ھ)

یہ احمد بن یحییٰ بن محمد، ابوعباس، ونشریسی ہیں، اصلاً تلمسانی ہیں، تلمسان ہی میں پرورش پائی، مالکی فقیہ ہیں، علماء تلمسان سے علم حاصل کیا، وہاں کی حکومت نے کسی بات پر ناراض ہو کر ان کا گھر لوٹ لیا، وہ ۸۷۴ھ میں بھاگ کر "فاس" چلے گئے، اسی کو وطن بنایا، اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "ایضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک"، "المعیار المعرب عن فتاوی أفریقیة والمغرب" بارہ اجزاء میں، "القواعد" فقہ مالکی میں، "الفائق فی الأحکام والوثائق" اور "الفروق"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ۲۷۴؛ نیل الابتہاج علی الدیباج /۸۷؛ معجم المؤلفین ۲/۲۰۵؛ الاعلام ۱/۲۵۵]

ی

یحییٰ بن آدم:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یحییٰ بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یحییٰ بن یعمر (؟-۱۲۹ھ)

یہ یحییٰ بن یعمر، ابوسلیمان، لیثی بصری ہیں، علماء تابعین میں سے ہیں، حدیث، فقہ اور لغات عرب کے واقف کار تھے۔ حضرت عثمان، علی، عمار، ابوذر، اور ابوہریرہ وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے یحییٰ بن عقیل، عطاء خراسانی، قتادہ اور عکرمہ وغیرہ نے روایت کی۔

قرآن شریف پر سب سے پہلے انہوں نے نقطہ لگایا تھا، حجاج نے ان کو "مرو" کا قاضی بنادیا تھا، وہ ایک گواہ اور قسم کے ذریعہ فیصلہ کردیتے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۳۰۵؛ النجوم الزاہرہ ۱/۲۱۷؛ الاعلام ۹/۲۲۵]

یعلی بن امیہ (؟-۳۷ھ)

یہ یعلی بن امیہ بن ابی عبیدہ بن ہمام، ابوصفوان، تمیمی، حنظلی ہیں، رسائل پر تاریخ لکھنے والے سب سے پہلے یہی ہیں۔ صحابی ہیں، گورنر رہ چکے ہیں، مکہ کے مال دار اور سخی لوگوں میں تھے قریش کے حلیف تھے، فتح مکہ کے بعد اسلام لائے، طائف، حنین، اور تبوک میں حضور ﷺ کے ساتھ شریک رہے، حضرت ابوبکر نے ان کو ارتداد کے زمانہ میں "حلوان" کا حاکم مقرر کیا تھا، پھر حضرت عمر نے ان کو "نجران" کا، پھر حضرت عثمان نے ان کو "یمن" کا حاکم مقرر کیا تھا، صنعاء میں قیام رہا، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے سال حج پر آئے، واقعہ جمل میں حضرت عائشہ کے ساتھ نکلے، پھر حضرت علیؓ کے ساتھ "صفین" میں شریک ہوئے۔ ان سے (۲۸) احادیث منقول ہیں۔

[الاصابہ ۳/۶۶۸؛ اُسد الغابہ ۵/۱۲۸؛ الاستیعاب ۴/۱۵۸۵؛ الاعلام ۹/۲۶۹]